

中国佛教百科全书

赖永海 主编

教义卷
人物卷

上海古籍出版社

中国佛教百科全书



教义卷
人物卷

业露华 董 群 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·教义、人物卷/业露华,董群著.
上海:上海古籍出版社,2000.12
ISBN 7—5325—2865—0

Ⅰ.中... Ⅱ.①业...②董... Ⅲ.①佛教-百科全书②佛教-教义-中国-百科全书③佛教徒-中国
Ⅳ.B94-61

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第59677号

中国佛教百科全书
教义·人物卷
业露华 董 群 著
上海古籍出版社出版
(上海瑞金二路272号)
新华书店上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷
开本850×1156 1/32 印张14.625 插页5 字数351,000
2000年12月第1版 2000年12月第1次印刷
印数:1——6,000

ISBN 7—5325—2865—0
B·328 定价:30.30元

《中国佛教百科全书》编辑委员会

总　序

佛法广大，号称八万四千法门；经典浩瀚，总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入，时下学佛者日多。然而，面对八万四千法门，究竟应该从何而入？浩如烟海的经典宝藏，又如何才能真正做到开卷有益？初学有得者，怎样才能循序渐进、更上一层楼？素有研究者，又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值，为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献？凡此种种，《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深，《经典卷》对所有重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释，让你一目了然，阅藏知津；《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐析与评述，使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

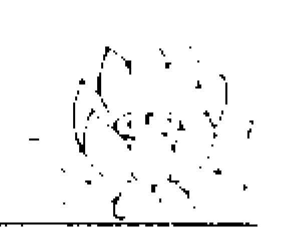
佛教源远流长，宗派繁多，《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析，以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势；《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学

术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等，进行了颇为深入的论述与辨析，一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教，自汉魏至明清，高僧辈出，代有其人，《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道，既客观公允，又深入具体，从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨，有些承续于印度佛教，有些则颇具中国特色，史称"马祖创丛林，百丈立清规"，说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造，《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评，借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点，就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路，隋唐以降，中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响，此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出，《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句，既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵，又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣，并且通过比较分析的方法，探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响，使人们确实地看到，禅与古代诗歌的关系，正如古人所说的："不懂得禅，不足以论诗。"《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法，较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面，僧人禅师常常染指书画，另一方面，书画家也多涉足佛教，一方面，佛理禅趣大量融入书画之中，另一方面，书坛画苑处处流露出禅机佛意，中国古代书画的历史发展，确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分，此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响，值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传



入、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装銮乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等，都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述，较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等，都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析，不仅对于人们了解历史上的佛教建筑，而且对于日后的寺院、殿堂的构建等，都有一定的借鉴意义。中国古来有"天下名山僧占多"的说法，历史上的名胜古迹多与佛教有联系，中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联，《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外，还收录了全国著名寺院数百个，并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评，举凡"到此一游"者，既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜，又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷，总约三百万字，从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面，较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展，其中，既有基本知识的介绍，又有主要义理的阐释；既有历史发展的概述，又有个案的深入剖析；既有宗教意义的阐发，又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说，力图把通俗性与学术性较好地统一起来，使《全书》既是初学者登门入室之阶梯，对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然，由于编撰者的学力识见等多有局限，书中之错讹偏颇在所难免，凡此，均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

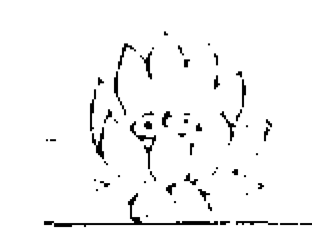
业露华，1952 年生于上海，1978 年毕业于华东师范大学历史系，1981 年毕业于中国社会科学院研究生院宗教学系，获哲学硕士学位，现任上海社会科学院宗教所所长。著有《中国佛教伦理思想》、《佛教历史百问》、《弥勒经释译》、《安乐集释译》等。

董群，1961 年生，江苏宜兴人。1993 年毕业于中国人民大学哲学系，获哲学博士学位，现为东南大学副教授。著有《祖师禅》、《禅宗伦理》、《融合的佛教》、《法华经释译》、《从容录释译》等。

装帧设计 速　泰　熙
电脑制作 南宁紫九图文

赖永海，1949年生，福建平和人，哲学博士，现为南京大学教授，南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等，1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”，1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目　　录



人 物 卷



教 义 卷

原书空白页

第一章　初转法轮——四谛、十二因缘

相传佛陀释迦牟尼在菩提树下成道，所悟的内容就是“四谛”和“十二因缘”。释尊在鹿野苑“初转法轮”，对五比丘所说的佛法也是“四谛”和“十二因缘”。此后，释尊在各种场合又多次宣说“四谛”和“十二因缘”，因此“四谛”和“十二因缘”就是佛教最基本的教义。后来，随着佛教的发展，佛教教义学说也有很大发展变化，但都是在这些基本教义基础上发展起来的。而且，尽管大小乘佛教各派学说有所不同，但对于此基本教义，佛教各派都是承认的。因此，要弄清楚佛教的教义学说，必须先理解和掌握这些基本教义。

一　四种真实的道理——“四谛”

所谓“谛”，即“真理”之意。佛教中经常用这个词来表示真理的意思，如“真谛”、“俗谛”等即是。真谛即是指“真正的真理”、“真实的真理”，也就是指佛教的宗教真理；俗谛是指“世俗的真理”，即一般世俗众生所认为事物的真理，佛教认为这是一种虚幻的，或者说是一种不彻底的真理。

“四谛”的意思就是“四种真实的真理”，这四种真实的真理就是指“苦、集、灭、道”四者。“云何为四？谓苦圣谛，苦集、苦灭、苦

灭道圣谛"(《中阿含经分别圣谛经》)。此四者,实为佛教最基本教义,相传佛陀成道后,在鹿野苑初次宣说佛法,就为弟子反复多次讲了此四谛之理。如《杂阿含经》卷十五中说:"如是我闻,一时,佛住波罗奈国仙人住处鹿野苑中。尔时,世尊告诸比丘:若善男子正信、非家、出家学道,彼一切所应当知四圣谛法。何等为四?谓知苦圣谛、知苦集圣谛、知苦灭圣谛、知苦灭道圣谛。是故,比丘,於四圣谛未无间等者,当勤方便,修无间等。如此章句,一切四圣谛经,应当具说。"

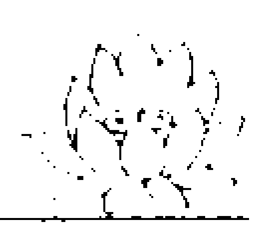
苦谛

"苦谛"是指人生的各种痛苦。

在佛教中,所谓苦,是指一切逼迫身心的烦恼。如《佛地经》中说:"逼恼身心名苦。"因此,按佛教的解释,在现实生活中,苦是一种广泛存在的现象,是任何人也摆脱不了的。佛教修行的最终目标就是要解脱苦对众生身心的逼迫,佛教的所有教义理论,也都是围绕着探究人生为什么会受此苦,以及如何来解脱苦而展开的。因此关于"苦"的教义学说,在佛教教义中有着非常重要的地位。在佛教基本教义"四谛"中,第一个就是"苦谛"。佛教认为,只有明白了人生是苦,才能进一步追寻受苦的原因以及如何才能解脱苦的方法,因此,可以说,关于苦的理论学说是佛教所有教义学说的根本出发点。

佛教认为,在世俗社会中,人生的一切,就其本质而言,都是痛苦的。这是佛教对社会和人生所作的价值判断。佛教认为人的一生,从出生到死亡,充满着各种痛苦和烦恼。这些痛苦和烦恼可以从多种角度,多层次地进行概括分析,佛教经典中有所谓二苦、三苦、五苦、八苦、十苦、五十五苦、甚至一百十苦等各种说法。

二苦即内苦和外苦。由自己身心所引起的各种痛苦和烦恼,



称为内苦;由客观外界各种因素而引起的痛苦,称为外苦。《大智度论》卷十九中说:“内苦名老病死等,外苦名刀杖寒热饥渴等。有此身故有是苦。”再进一步分析,内苦还可分为二:由各种疾病等引起的,使人在生理上承受的痛苦,称为身苦;由忧愁、嫉妒等情绪方面的因素引起的,使人在心理上产生的痛苦和烦恼,是为心苦。同样,外苦也可分为二种,一者是由社会原因引起的,如遇盗贼逼迫,或因受战乱等之害而引起痛苦;二者是由自然原因,如风雨寒暑或其他自然灾害等原因造成的痛苦。

二苦	内苦	身苦——由疾病引起的众生生理方面的痛苦
		心苦——由生理和心理原因引起的各种烦恼痛苦
	外苦	由社会原因造成的痛苦
		由自然原因造成的痛苦

三苦,是从有情个体对苦的承受感觉而进行分析来加以区分的。佛教认为,有情众生普遍是喜乐厌苦。众生贪恋此身,必是因身有所乐。人的主观情感作用于客观环境,产生种种感觉。这些感觉大致而言,可分为三大类,佛教称之为三种“受”。这三种受即“苦受”、“乐受”和“不苦不乐受”。《大智度论》卷十九中说:“从内六情,外六尘,和合故生六种识。六种识中,生三种受:苦受、乐受、不苦不乐受。是乐受一切众生所欲,苦受一切众生所不欲,不苦不乐受不取不弃。”由此三种受而说三种苦相,即苦苦,坏苦和行苦。

1) 苦苦:由造成痛苦的客观外界因素作用于人的身心,使得众生身心产生痛苦的感觉,这就是所谓苦苦。佛教认为,一切有漏法(指能导致有情众生流转于生死转回的一切法),都属苦苦。

2) 坏苦:坏苦是和乐受相关而说的。如果说苦苦比较容易被人理解和接受的话,坏苦则相对而言不太容易为人理解。佛教认为,众生从本性而言,都是喜乐厌苦,愿意随顺乐的环境和乐的感

受。但凡夫所谓"乐",并不是真实的乐,佛教看来这是一种虚妄、愚惑的认识,是应当舍弃的。为什么这样说呢,按《大智度论》解释,所谓乐,是与苦相对而言,相比较而得的一种感觉。譬如说,一个判了死刑的人,如果遇上大赦或减免,允许以刑罚代死,那么他一定会感到十分欢喜。刑罚本来是苦事,但因可以代替死罪,所以也会使他感到是乐。由此可见,苦和乐是相比较而言,相对于大苦来讲,小苦也是乐。另外,世俗所谓乐,本是"无常",无常就其本质而言,实际上也是苦。众生贪著于"乐",却不知这种"乐"不是真实的乐,不是长久的乐,一旦能够产生乐的客观条件和主观因素发生变化,就会产生许多烦恼,也就成为坏苦。《大智度论》说:"行者观是乐受,以实知之,无有乐也。但有众苦。何以故?乐名实乐,无有颠倒,一切世间乐受,皆从颠倒,此无有实者。"

3) 行苦:与不苦不乐受相应。佛教认为一切有为法,即世间一切处于相互关系状态中的物质和精神现象,时时刻刻迁流变动,时时刻刻都在发生着生灭变化。这也就是无常,是不安稳,而无常和不安稳就是苦,这称为行苦。行苦遍于世间一切有为法,即遍于世间一切物质和精神现象,因此行苦中也包含着苦苦和坏苦两者。

三种受	三苦
苦受	苦苦
乐受	乐苦
不苦不乐受	行苦

四苦即生、老、病、死四者。这是佛教对世界一切生命现象的认识概括,也可说是佛教对人生的价值判断。佛教认为有生必有死,所以生本身就包含了苦的根源。众生大多贪生怕死,殊不知生就是死的开始,随着生命的增长,从另一种意义上来讲,也是向死亡的接近。而且在生命过程中,生本身就是各种痛苦存在的依据,



生是各种苦的载体,所以生本身就是苦。从佛教因果轮回的学说看,生是新一轮轮回的开始,生命轮回无止境,烦恼和痛苦也就无止境,要想不死,必须无生。至于老、病、死三者为苦,这是很容易理解的。

五苦:以上述四苦合为一,即生老病死苦,其余四者是爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五阴盛苦。生老病死是人的生理现象,因此这是一种生理上的痛苦,而爱别离、怨憎会和求不得,则是一些心理现象,由此而带来的是心理上的痛苦。

八苦:这是佛教经典中最常见的说法之一。其实八苦也就是上述五苦的分合。上述五苦中将生、老、病、死合为一苦,在八苦中就将其各各分析,成为四苦,再加上爱别离、怨憎会、求不得和五阴盛,就成为八苦。《涅槃经》中说:"八相为苦,所谓生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五盛阴苦。"八苦是佛教对人的生命现象进行种种分析而得出的结论,是佛教人生观和生命价值观的基础。佛教说此种种苦相,主要是为了让众生了解生命的生死流转,使众生对生死产生厌离,以求解脱之心。因此这是佛教基本学说之一。

说生苦,这是因为生是死的开端,生命的发展,就是不断接近死亡的过程。这儿所谓生,是指一切有生命有情识的生物。生命是五阴或者说是五蕴积聚的结果,离开了五阴,就没有生命的存在。另一方面,众生的生命的整个过程,充满了烦恼痛苦。生命在诞生的时候就会产生痛苦,生命在成长过程中,身心各方面,都会感受到各种各样的痛苦和烦恼,因此而说生就是苦。"诸贤,说生苦者,谓众生生时,身受苦,受遍受觉遍觉;心受苦,受遍受觉遍觉;身心受苦,受遍受觉遍觉;身热,受遍受觉遍觉;心热,受遍受觉遍觉;身心热,受遍受觉遍觉;身壮热烦恼忧戚,受遍受觉遍觉;心壮热烦恼忧戚,受遍受觉遍觉;身心壮热烦恼忧戚,受遍受觉遍觉。

诸贤，说生死者，因此故说。”（见《中阿含经·分别圣谛经》，下同）

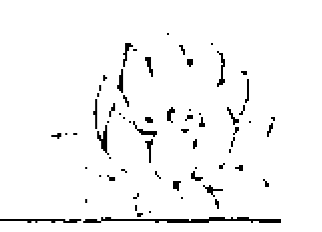
说老苦，是因为一切众生到老时，生命力衰竭，这时齿发脱落，肌肉萎缩，皮肤松弛，骨质疏松，弯腰曲背，腿脚不便，行动迟缓，步履艰难，由此而使整个身心感受到痛苦折磨，因此说老苦。

说病苦，是因为众生得病时，病魔时时折磨着人的肉体和心灵，使人的身心遭受极大痛苦，因此说病苦。

说死苦，是因为死是生命的终结。“诸贤，死者谓彼众生种类命终无常，死丧散灭，寿尽破坏，命根闭塞，是名为死。”众生死时，身心受到种种痛苦折磨，因此而说死苦。

爱别离，是说众生于身心所喜爱的人或事物，往往彼此分开，不能如愿相聚。对于所亲所爱者，对于自己所喜爱的亲朋好友，人们都希望能够长聚在一起。朋友欢聚，是人生一大乐事，但“天下没有不散的筵席”，一旦席尽人散，便会给人带来无限的惆怅；如不得不与自己所亲爱的人分离，更是使人心痛欲碎。“诸贤，爱别离苦者，谓众生实有内六处，爱眼处，耳鼻舌身意处，彼异分散不得相应，别离不会，不摄不集，不和合为苦。如是外处更乐觉想思爱，亦复如是。诸贤，众生实有六界，爱地界，水火风空识界，彼异分散不得相应，别离不会，不摄不集，不和合为苦，是名爱别离。”（同上）凡此种种，都会给人带来心理上的痛苦，因此爱别离是苦。

怨憎会苦，与爱别离苦相对。如与自己所讨厌或憎恨的人或事物经常相处在一起，同样会给人带来无限痛苦。“诸贤，说怨憎会苦者，此说何因？诸贤，怨憎会者，谓众生实有内六处，不爱眼处，耳鼻舌身意处，彼同会一有摄和集，共合为苦。如是外处更乐觉想思爱，亦复如是。诸贤，众生实有六界，不爱地界，水火风空识界，彼同会一有摄和集，共合为苦，是名怨憎会。”（同上）俗话说“冤家路狭”，现实生活中这种现象是很多的，因此这也是人生的一大痛苦。



求不得是指对于自己所喜欢的东西，或自己所追求的事物无法得到，也会给人心理上带来很大痛苦。“诸贤，谓众生生法不离生法，欲得令我而不生者，此实不可以欲而得。老法、死法、愁忧戚法，不离忧戚法。欲得令我不忧戚者，此亦不可以欲而得。……诸贤，众生实思想而可爱念，彼作是念。若我生思想可爱念者，欲得令是常恒久住不变易法，此亦不可以欲而得。诸贤，说所求不得苦者，因此故说。”(同上)

上述生理和心理上种种痛苦综合起来，究其原因，都是因为人的身心炽盛的缘故。佛教认为人的生命是由色、受、想、行、识五种因素和合而成，这五种因素就称为“五阴”或“五蕴”，它们包括了一切生理和心理因素，一切物质和精神现象。五阴强盛，引起生命的欲望和对事物的追求，从而导致人的生理和心理各种痛苦的产生。此外，从事物的生灭变化来说，生命本身也是处于刹那生灭之中，不断地在迁流变化，生命非常，所以五阴盛也是苦。

除上述种种苦之外，佛教经典中从各种角度对苦的分析区别，还有许多，如《菩萨藏经》中说人有十苦逼迫，《显扬圣教经》中说有五十五苦，《瑜伽师地论》中则说一百一十种苦，等等。

为了加深人们对人生痛苦的认识，使众生彻底了解苦谛的意义，佛教又以四种行相，即无常相、苦相、空相和无我相来分别进行解说，使学者从这四相进行观解，从而加深对四谛的理解。

常即常住不变之义。佛教认为，世间一切事物，都是因缘和合而成，都是依托于因缘关系而存在，因此时时刻刻都处于生灭变化之中，没有常住不变之性，所以称为“无常”，而无常即苦，所以以无常相为苦谛四行相之一。

苦是逼迫之义。关于苦的具体说明，佛经中有很多，如五苦、八苦等即是。佛教认为对于苦的认识是非常重要的，这是认识佛教真理及进行宗教修行的基础。而修行者在思惟观察无常相之

后,能进一步加深对苦谛的认识,进一步了解佛经中所说苦的意义,因此在四谛行相之中又立苦相加以说明。

空是"非有","无所得"的意思。佛教认为有情众生的生命个体,是由物质和精神的"五蕴"和合而成,离五蕴即无生命个体本身,五蕴离散了,也就是生命的终结。宇宙间,有情个体的生命现象是这样,其他一切事物现象也是这样。一切物质的和精神的现象,都是由于各种因缘的聚集和合而成,离开了各种因缘关系,也就没有事物本身。由此,佛教认为各种事物现象的存在都是虚幻不实,都是假名由此而说空相。但佛教又强调,空并不是一无所有。如果简单地认为空即一无所有,那就堕入了"空见",佛教认为这种认识同样是不正确的,是"恶趣空",这是一种"外道"的错误认识。正确的认识应该从因缘法方面着手,了解和懂得由因缘和合而产生的诸法虚幻不实,如幻如梦,又如泡影,只有这样认识事物的本质,才能去掉虚妄错误的观点,逐步掌握佛教所要求的正确智慧。

"我"即指有情个体生命的常一主宰。佛教说凡夫众生以及外道修行者,常以"我"为实有,因此常持"我执"。佛教则认为这是一种虚妄错误的认识。有情个体均由五蕴和合而成,离五蕴即无生命存在,那么一般认为常一主宰的"我"又在哪里呢?可见"我"是虚幻不实。不仅有情个体是这样,推而广之,宇宙间一切有生命和无生命的事物,也就是所谓一切法,都是如此,究其本质,都是虚幻不实,根本没有常一主宰的自我存在,所以佛教中说一切法都"无我"。《瑜伽师地论》卷三十四中说:"所有诸行与其自相,及无常相,苦相相应,彼亦一切从缘生故,不得自在。不自在故,皆非是我,如是名为不自在行,入无我行。"

苦谛的四种行相,是由于观察苦谛之境而起的四种观解。佛教认为,苦谛中所包含的无常、苦、空、无我四者,是有漏果报所显示的四种行相。修习苦谛者,必须观察思惟此苦谛四种行相,这是

为了对治凡夫对世界和生命产生常、乐、净、我四种颠倒虚妄错误的看法。据《瑜伽师地论》解释，苦谛四行相中，第一无常相是为了对治凡夫对世界一切事物持“常”的错误见解；第二苦相，是为了对治凡夫对世界事物产生乐和净的错误见解；第三空相和第四无我相，是为了对治凡夫执有“我”的错误见解。

集谛

“集谛”是指引起痛苦的原因和根据。集是招集的意思，能够起到招感集起苦果的作用。佛教认为，如身心活动与结业相应，必然会招致未来生死之苦，所以称之为集。谛是如实不虚之意，一切烦恼惑业，必能招致三途生死之苦果，因此称为集谛。通俗地说，集谛也就是引起各种痛苦的原因和根据。这种痛苦包括众生在生理和心理上所承受各种各样的痛苦。佛教认为人生充满痛苦，而引起痛苦的原因和根据，则是人与生俱来的“烦恼”和“业”。佛教所说的“烦恼”，并不是我们一般意义上所说的烦恼，而是指能扰乱众生的身心，使众生身心失却平静，从而使人产生迷惑和苦恼的精神作用。因此佛教又把这种“烦恼”称为“惑”。烦恼有很多种，最常见的可分为贪、嗔、痴、慢、疑、恶见等六种。至于“业”，意为“造作”，梵文称为“羯磨”，泛指众生的一切身心活动。“业”可分为有漏业和无漏业。有漏业是能招致众生有漏果报的一切身心活动，通常所说的“业”，大多是指这一种。至于无漏业，这是指为追求解脱，修行佛教所指出的能够获得最终解脱的种种宗教实践活动。“业”，或者说是有漏业，与烦恼相应。“业”的种类很多，通常可分为身业、语业和意业三大类。身业通常指人的身体行动；语业又称口业，指人的语言；意业指人的思想意识、思维活动。此外还有思业、思已业，善业、恶业等多种。佛教认为有情众生的语言、行为和意识思惟活动的结果，能使人产生欲望和烦恼，从而引起人生的痛

苦。而且"业"善恶之差别,还将决定所受的报应,因此被看作是引起人生痛苦的根本原因之一。

观察集谛,也有四种行相,即因相、集相、生相、缘相。

集谛的所有有漏业,是招致各种苦果的原因,好像种子,一旦有合适的生长条件,必会生根发芽,长成幼苗,此种子就是苗芽之因。同样,"集"是诸有漏苦果之因,此为因相。

有情众生所行种种业力,能招致诸有情同类相似之貌。比如,众生所行的种种业力,能招致转生于人道,必使其起现行为人,不管前生是什么,只要现行为人,其长相必有共同特点。导致这种特点的,就是集谛诸业的集相。

业力本身所具有的力量,能使诸有情众生种种个体之内产生各种各样的差别,这些差别将决定众生在来世的轮回转生方向,决定众生转生于三界五趣,六道轮回中,因此集谛诸业力为众生轮回转生之因,是为生相。

有情众生由各种烦恼和业的作用而轮回于生死之中,众生因烦恼和业的不同而轮回转生亦各各相别,此烦恼业即为众生轮回之助缘,此即为缘相。

佛教修行者观察集谛而得因、集、生、缘四相,是为了对治由常乐我净等颠倒见而产生的各种贪爱。

灭谛

"灭谛"又作灭圣谛,或作苦灭谛等,是佛教修行的最终目标。灭是断灭、熄灭、灭尽之意,即灭除种种烦恼和痛苦之根本后,达到佛教所说的一种不生不灭,解脱与自由的理想的精神境界。佛教认为,这样的理想境界,应该是永远没有任何痛苦和烦恼的缠缚,处于永恒寂静状态的精神境界。这样的一种精神境界,佛教各派有各种不同的解释,有的称之为"涅槃",有的称为"择灭无为"。有

的认为,苦、集之灭尽即为灭谛,还有的则认为"惑"之灭尽即为灭谛等等。

灭谛的四种行相是灭相、静相、妙相、离相。灭相就是灭尽引起生死流转的烦恼因。静相就是得离诸苦所摄不静的五取蕴相。妙相是离诸烦恼后,以自然真实的乐静为自体,故称妙相。离相是说灭谛已离诸烦恼而得大安稳。《俱舍论》中解释灭谛的四行相时说,因为诸蕴已尽,所以是灭;贪、嗔、痴等诸火已息,所以是静;没有各种烦恼诸患,所以是妙;脱离种种灾祸,所以是离。

道谛

"道谛"又称道圣谛、苦灭道圣谛等。道本是道路、能通之义。道谛即指为脱离"苦谛"和"集谛"的缠缚,达到"灭谛"这种理想的精神境界所需要的修行方法和实践道路。《俱舍论》卷二十五说:"道义云何? 谓涅槃路。乘此能往涅槃城故。"这种方法和途径有很多,通常专指"八正道",或是"八圣道"、"八支正道"等。其意思就是"八种通向彼岸世界的正确道路和修行方法"。它们是:

1) 正见,指对佛教所说的"真理"具有正确的认识和理解。

2) 正思惟,对"四谛"等佛教教义进行正确的认识思惟。

3) 正语,不讲一切违背佛教教义教理的话语。

4) 正业,一切行动要符合佛教的教义要求,以保持清净的身业。

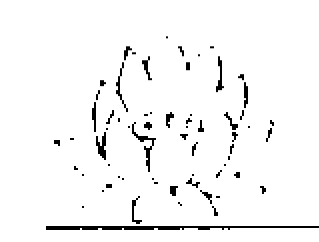
5) 正命,过符合佛教教义教规的生活。

6) 正精进,精勤不懈地按佛教的要求进行修行。

7) 正念,正确地思惟忆念,明记佛教教理教义。

8) 正定,按佛教的要求修习,精神集中,使心专注一境,体悟佛教的"真理"。

总的来说,"八正道"告诫人们要按照佛教的教义学说进行思



想和生活，任何言行都必须符合佛教教理，通过这样不断的实践和修习，最终达到佛教最高的精神境界。以八正道为道谛的根本内容，这是佛教根本经典《阿含》类经中所说，并为其他诸经论所普遍采用。除此以外，《成实论》、《大智度论》、《四谛论》等经论中，除八正道外，还广说“三十七道品”，或说是“三十七觉支”。这三十七道品包括四念住、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八圣道。

道之四行相是道相、如相、行相、出相。道相是说此圣道乃诸圣者已经证得无上正觉之路，故名为道。如相是说此道谛是如理如实而起，能对治诸烦恼，所以称如相。行相是说此道谛能令凡夫所执颠倒之心远离颠倒虚妄而觉悟真实。出相是说修行道谛能令众生出离生死烦恼，永离诸惑业，得究竟涅槃，故名出相。

上述苦、集、灭、道即为四谛。四谛中每一谛又各有四行相，合为四谛十六行相。佛教认为此四谛十六行相通于世间和出世间一切法。

从因果关系考察，苦、集、灭、道四谛中包含了两重因果：第一重为世间因果，即以苦为果，集为因；第二重为出世间因果，以灭为果，道为因。佛教认为，世间芸芸众生沉沦于生老病死的痛苦和无尽烦恼之中，这是苦果，“集”就是招致苦果之因。众生如能断灭世间各种烦恼，解脱生死轮回之世间苦果，即可得永恒寂静之出世间果，也就是达到灭谛的境界。而修行道谛则是达到灭谛这一出世间果的唯一途径，因此“道”就是出世间之因。佛教认为，由因得果，追果寻因，才能真正了解和掌握解脱痛苦和烦恼的现世苦果，获得永无烦恼缠缚的涅槃之道。

佛教相传，当佛陀释迦牟尼在菩提树下成道后，最初在波罗奈城外的鹿野苑对他原先的侍者侨陈如等五人讲说佛法，就是说的这四谛之理，令他们观察世间和出世间因果。侨陈如等五人听后顿时信服，依法而行，即获解脱，得阿罗汉果。

据佛教经典记载，佛陀释迦牟尼在鹿野苑初转法轮，讲述四谛法时，曾从不同角度先后讲了三遍。据唐义净所译《三转法轮经》等记，释迦第一遍讲述四谛时，着重于说明四谛，即解释这就是苦谛、这就是集谛、这就是灭谛、这就是道谛。要弟子们牢记四谛。这称之为"示转"，或"示相转"。第二遍讲述时，着重于劝导，指出修习四谛法门在整个佛教修行实践中的意义，强调苦谛"应知"、集谛"应断"、灭谛"应证"、道谛"应修"。这被称为"劝转"，或"劝相转"。第三遍则着重讲述自己修行的经历和达到的境界，以证明自己已经达到修行的要求，强调自己对于苦谛"已知"、集谛"已断"、灭谛"已证"、道谛"已修"。这称为"证转"或"证相转"。佛陀从不同角度反复三次讲述四谛法门，这在佛教中称为"三转法轮"，据《俱舍论》等记，佛陀三转法轮时，每一转中，又从眼、智、明、觉四方面加以说明，称为"四行相"，三转共"十二行相"，合称为"三转十二行相"。佛教认为，四谛教法是声闻弟子修行的中心法门，又是一切佛法的基础，因此对之十分重视。

二　通往觉悟之路——三十七道品

所谓"道品"，又作"觉支"、"菩提分"等。"道"的原意是指道路，因道路能通往一定的目的地，因此又引申为通达之意思。此外，道又有道理、真理的含意，在佛教中，这个道理、真理就是指佛教的最高精神境界，或是佛教所说的最高智慧，即"觉"、"觉悟"或"菩提"。这儿的"道"，就是指通向佛教最高智慧的修行方法，或走向佛教最高精神境界之道路的意思。"品"，或是"支"、"分"，都是类别，品类的意思。如《法界次第》中就解释说，道是能通之意，品即品类的意思。合起来三十七道品，就是"三十七种通向佛教最高

智慧及最终精神境界的道路或修行方法”之意。

在佛教典藉中，三十七道品又被称为三十七觉支、三十七菩提分，或三十七助道法等，其意思都是一样的。佛教认为按照这三十七种修行方法循序渐进，依次修行，就能掌握佛教所说的菩提之智，证得无上觉悟。

这三十七种修行方法，又可归结为七大类，或称“七科”。这七科就是四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八正道。

具体品目详见下表：

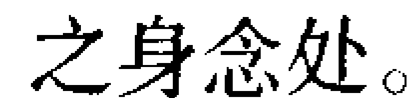
三十七道品	四念处	身念处、受念处、心念处、法念处
	四正勤	已生恶令永断、未生恶令不生、 未生善令生起、已生善令增长
	四神足	欲神足、勤神足、心神足、观神足
	五根	信根、勤根、念根、定根、慧根
	五力	信力、勤力、念力、定力、慧力
	七觉支	念觉支、择法觉支、精进觉支、喜觉支、 轻安觉支、定觉支、舍觉支
	八正道	正见、正思惟、正语、正业、 正命、正精进、正念、正定

四念处

四念处又作“四念住”。是三十七道品中的一科。因为在修习四念处时，要以身为所缘之境，所以以将此四种归为一类。所谓“念处”，或者“念住”，是指修行者将心专注一境，在精神专注的状态中，以佛教的认识方法去观察事物。

四念处具体是指：一身念处，二受念处，三心念处，四法念处。

身念处是指“观身不净”，修行者在专注一心的修行状态中，观察到众生所禀受的色身，都是不净之物，由此而产生厌离之心，谓



之身念处。

受念处是指修行者在修行时观“受”是苦。“受”有领受，感受之意。即要求修行者认识到众生于心理和情感上的种种苦乐感觉都是苦。苦的感觉为苦，自不待言，乐的感觉为什么也是苦呢？因为佛教认为世事无常，乐的感觉更是短暂，不能长久，处于生灭变化中的事物都是苦，所以苦受为苦，乐受也是苦。

心念处是要修行者观心无常。即众生识心，时刻处于念念生灭之中，实无常住，此称为心无常。

法念处是要观法无我。所谓“我”，是指自身的常一主宰。佛教认为，世界上万事万物，即所谓“诸法”，都是由因缘和合而生，离开了因缘，也就没有世事万物之存在，所以诸法并无常一之主宰。万物如此，众生也是如此，众生由五蕴和合而有，离开了五蕴，也就没有众生的存在，因此众生并无自主自在之性，这就是所谓法无我。

《大智度论》卷十九中说：“有众生多念乱心颠倒故，著此身受，心法中作邪行。为是人故，说四念处。”这就是说，由于众生以颠倒之心来看待此身，执于身为乐，由此在心中产生种种念头，为此佛教要说此四念处法。

四念处以身为所缘之境，这是因为佛教认为，芸芸众生都以颠倒虚妄计执，错误地以“身”为“净”，以“苦”为“乐”，以“无常”为“常”，以“无我”为“我”的缘故。佛教认为，众生以世界为“常、乐、我、净”，这是一种“颠倒”虚妄的错误认识。由此错误的认识而产生种种贪欲等心理，导致众生堕于轮回。佛教要人修习四念处的目的，就是要众生断灭这些颠倒虚妄的错误认识，以符合佛教教义的方法来认识和观察世界和事物，从而建立起佛教的世界观。

另外，在修习四念处时，还可结合对“四谛”的认识来进行修行。例如，在修习身念处时，可结合苦谛，使修行者认识在所有色身都是行苦相所显现；修受念处时可结合集谛；修心念处时可结合

观灭谛；修法念处时可结合道谛而行。

据《法门名义集》等认为，对四念处的解释，佛教大小乘各派还有各种不同的理解。一些大乘佛教派别所说的四念处，是指观身如虚空、观受内外空、观心但名字、观法善恶俱不可得。

四正勤

又称为四正断、四意断等，也是三十七道品中的一类。它的意思是对于四种正确修行方法的努力实践。所谓“正勤”，据《三藏法数》说：“正谓不邪，勤谓不怠。”也就是精进策励的意思，就是指以精进不懈的努力去修行，断除懈怠等障碍。四正勤具体是指：一、已生恶令永断。即对于已经产生之恶行恶念，不善之法，生起断灭之欲，使之永不再生。二、未生之恶令不生。即对于还未生起之恶行恶念，不善之法，生起使其不再滋生之欲。三、未生善令生。对于各种善法善念，以佛法方便之法门，策励之，促进其快快生起。四，已生之善令增长。对于已经生起之善法善念，当以各种方便法门策励，护持其增长，令其得到圆满。

佛教认为，修习四正勤，能够鼓励和鞭策修行者不断舍弃和断除一切恶法，生起和增长一切已生和未生之善法。

四神足

三十七道品中的一类。“神”就是神通之意，“足”是基础的意思。所以四神足也就是四种神通得以产生和凭藉的基础。神通又有妙用莫测，无碍自在，微妙无穷的意思，修行者达到这种程度，就能一切如意自在，所以四神足也可称为“四如意足”，故《三藏法数》说：“四如意足，谓所修之法，如愿满足也。”佛教修行以禅定为基础，所以四神足实际上就是指四种可以得到神通的禅定。这四种禅定就是欲、勤、心、观。

一、欲神足，或称欲如意足。即由希望达到神通的意愿之力，产生修习禅定之意志和行为。

二、勤神足，或称精进如意足。欲为精进的依据，有了修行的欲望，才能努力精进修行。指对所修之法，无间断地专注一心，不断增长而起之禅定力。

三、心神足，或称心如意足、念如意足。指以心念之力而发起的禅定。修此禅定令所修之法忆念不忘，而且能不断增长。

四、观神足，又作观如意足，慧如意足或思惟如意足等。即由观察思惟佛教教义而成就的禅定。

佛教认为修习四神足，能产生种种随心通达的神通，还能引发各种功德。

五根

三十七道品中的一类。根是能生、增长的意思。具体是指信根、勤根、念根、定根、慧根。佛教认为修行此五法，能产生和增长一切善法；此五法是生起一切善法的根本，所以称为“五根”。如《俱舍论》卷三中说：“于清净法中，信等五根有增上用。所以者何？由此势力伏诸烦恼，引圣道故。”

信根指修行者必须坚定对佛教的信仰，坚信佛教所说的“四谛”等教义是真实之理，并由此发起修行之心，坚信按佛教教义所规定的方法修行，就能获得彻底的精神解脱，得到无上觉悟。

勤根亦称精进根。指在坚定对佛教信仰的基础上，坚持佛教的修行方法而不懈怠。具体地说，也就是坚持三十七道品中的“四正勤”。

念根指一心专注，忆念佛教所说的正法，依法修行而不忘失。具体即指三十七道品中的“四念处”。

定根，即于佛法修行时，使心专注于一境而不散乱。定就是

“禅定”的意思，具体是指三十七道品中的四神足(四禅)。

慧根是指能正确地认识和掌握佛法，并能以佛教的观点来观察和认识世界。

佛教认为，修习五根，能增长和促进对佛教的认识，从而很快地生起见道之功。

五力

力就是力量，能力的意思。佛教修行方法三十七道品中的一类。据《大智度论》中解释：“五根增长，不为烦恼所坏，是名为力。”意思是说，因为修习信根等五根，而增长五种能够维持修行，获得解脱的力量(见《大智度论》卷十九)。这种力量，佛教宣称为“天魔外道不能阻坏”。

如此五力，由于是配合修习五根而产生的，所以这五力即相对于五根而为信力、精进力、念力、定力、慧力。

信力，指对佛教信仰的坚定虔诚，由修习信根而增长。据称此力能破一切疑惑、不坚定心和一切“邪信”。

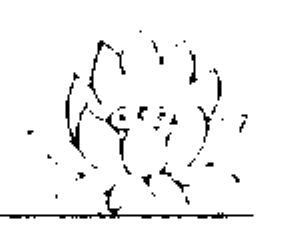
精进力，因修习精进根而增长之力，能断诸恶，能破除一切修行者在修行过程中可能产生的所有懈怠。

念力，因修“四念处”而使正念坚定，破除一切不符合佛法的邪念。

定力，因修习定根而增长的禅定力量，能破除各种妨碍专注一心修行的胡思乱想。

慧力，修习慧根而增长的，使修行者能够按佛法来观察、把握世界本质的能力。具体而言，即能依佛法而观悟四谛之理，破三界诸烦恼惑见，从而成就佛教的智慧，达到无上觉悟的境界。

总之，五力是修五根而起，配合修习五根，维护五根增长的力量。五力与五根是相辅相成的，它们之间的关系只是结果不同。据



《杂集论》解释,五根与五力在修行时,所缘之境,以及修习的自体都相似,但两者之果则不同。相对而言,在克服修习过程中的障碍,破除一切修行过程中的不利因素方面,五力较五根功能更强一些。

七觉支

七觉支又称为“七觉分”,“七等觉支”,“七觉意”,“七菩提分”等。所谓“觉”,就是“觉悟”、“智慧”的意思,在佛教中又称为“菩提”。“支”就是分类,类别的意思。因此“七觉支”合起来就是指能够达到佛教所说的彻底觉悟,彻底解脱的修行类别,或修行等级。佛教又将此七种类别或等级归纳入三十七道品中,由此成为三十七道品之七科中的一科。

具体说来,七觉支是指:一、念觉支,二、择法觉支,三、精进觉支,四、喜觉支,五、轻安觉支,六、定觉支,七、舍觉支。

念觉支:忆念佛法而不忘失之意。

择法觉支:拣择诸法之真伪,也就是说,要以佛法标准区别是非善恶。

精进觉支:精进是努力而不懈怠之意。即通过努力而坚持不懈的修行,达到解脱的修行境地。

喜觉支:因契悟佛法而心生喜悦之情。能使身心调适舒畅。

轻安觉支:轻安与粗重相对。以轻安能断除粗重所引起的烦恼过失,使身心得到舒畅愉快。

定觉支:以专注一心之禅定力而获得智慧。

舍觉支:舍离一切分别相,舍离一切所见之相和所念之境。以佛法观点看待世事万物。

八圣道

八圣道即八正道,是三十七道品中最重要的一科,也可说它是

佛教修行方法之概括,因此特将其另列。

三　八种正确的修行方法——八正道

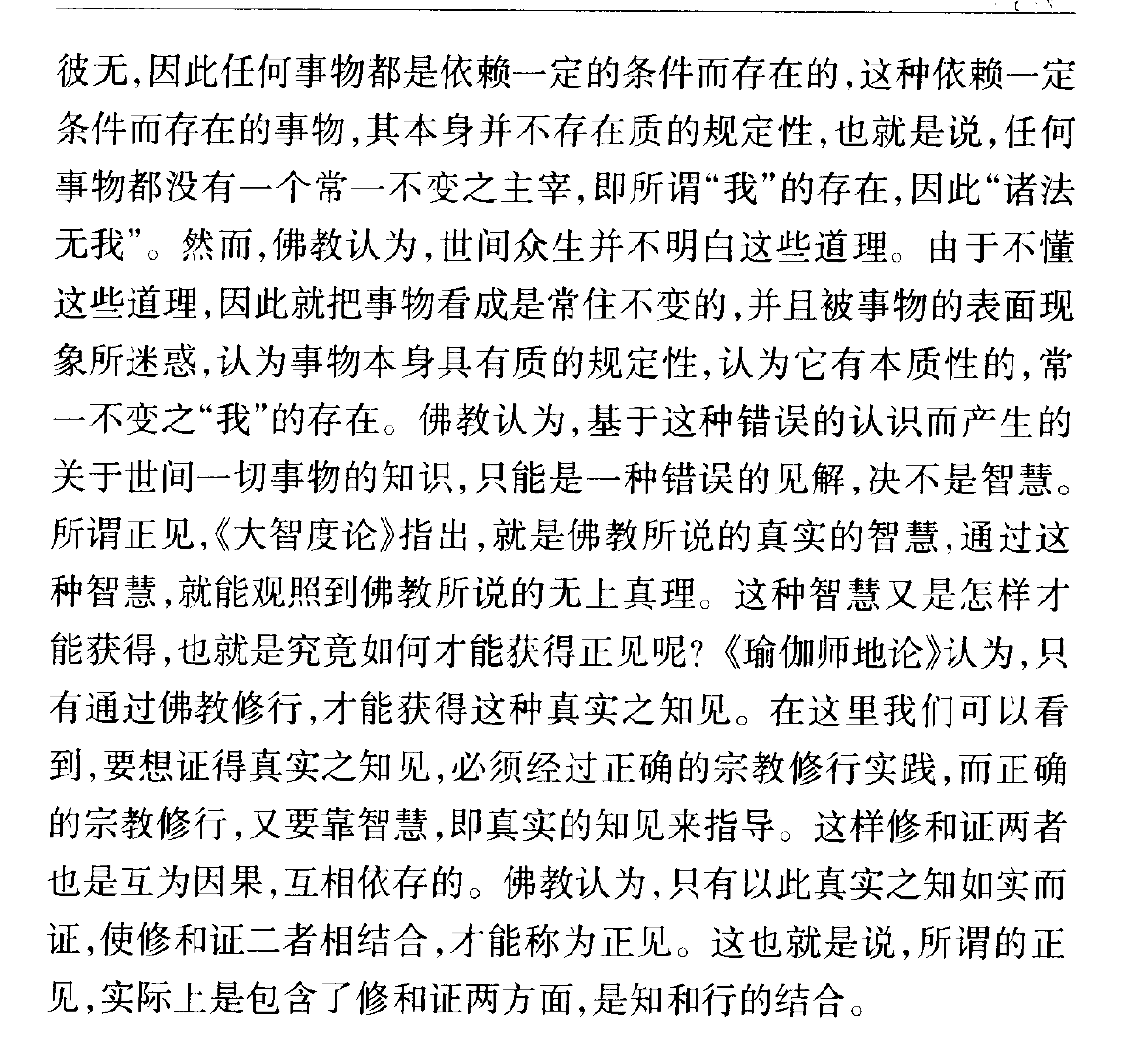
八正道又称八支正道,八圣道,八圣道分,等等。"正"即不邪,道即道路、途径之意。在这儿是指佛教所说的通向涅槃解脱的道路或途径。因此八正道也就是指八种能够通向涅槃解脱的修行方法。八正道又称为八圣道,这是说通过这些修行途径,能够达到超凡入圣的境地,这也是以往圣人修行所循之途径,故而称为"圣道"。八正道是佛教所说的三十七道品中的一类,据说佛陀成道后,在鹿野苑向五比丘初转法轮时,所说的内容中就有八正道。因此这是佛教的基本教义之一。

八正道具体是指:一正见,二正思,三正语,四正业,五正命,六正精进,七正念,八正定。

正见

正见是指符合佛教教理的正确、真实的见解。佛教认为这是一种脱离各种邪见和颠倒的真实智慧。

按佛教所说,世俗的一切知识,只是一种有限的认识,只是在一定范围内才算是正确的,并不是真实的真理,因此谈不上是智慧。真实的智慧是依据佛法对世界真实的认识,并通过修行才能获得。通过修行而获得的佛教智慧,才能称作真正的智慧,才能称为正见。比如说,佛教认为,世界上没有一样事物是常住不变的,任何事物都是处在瞬息变化的状态中,因此"诸行无常"。世界上任何事物都是由一定的因缘和合而成,因此任何事物都存在一定的因果关系,就因果本身而言,两者互相依存,此有则彼有,此无则



彼无，因此任何事物都是依赖一定的条件而存在的，这种依赖一定条件而存在的事物，其本身并不存在质的规定性，也就是说，任何事物都没有一个常一不变之主宰，即所谓“我”的存在，因此“诸法无我”。然而，佛教认为，世间众生并不明白这些道理。由于不懂这些道理，因此就把事物看成是常住不变的，并且被事物的表面现象所迷惑，认为事物本身具有质的规定性，认为它有本质性的，常一不变之“我”的存在。佛教认为，基于这种错误的认识而产生的关于世间一切事物的知识，只能是一种错误的见解，决不是智慧。所谓正见，《大智度论》指出，就是佛教所说的真实的智慧，通过这种智慧，就能观照到佛教所说的无上真理。这种智慧又是怎样才能获得，也就是究竟如何才能获得正见呢？《瑜伽师地论》认为，只有通过佛教修行，才能获得这种真实之知见。在这里我们可以看到，要想证得真实之知见，必须经过正确的宗教修行实践，而正确的宗教修行，又要靠智慧，即真实的知见来指导。这样修和证两者也是互为因果，互相依存的。佛教认为，只有以此真实之知如实而证，使修和证二者相结合，才能称为正见。这也就是说，所谓的正见，实际上是包含了修和证两方面，是知和行的结合。

正思

正思又称正思惟(维)，或作正志、正欲。是指远离各种邪见和虚妄分别的正确思惟。思惟本是心识的功能和作用，佛教非常重视心的认识和思惟的作用，因而对此作了层层分析。具体地说，心识的思惟作用，大致可包括这么几种：一是观察和审虑，二是辨别和判断，三是决定或是选择作用。

观察和审虑，是心识作用的初步。就众生而言，通过眼耳鼻舌身等身体的感觉器官，对外界客观事物(外境)进行接触，获得关于外界事物的色声香味触等感觉，然后通过心识作用加以概括认识，

就有了一个关于这一事物的初步概念，这种初步概括认识的过程，就是观察和审虑。

经过观察和审虑，对事物有了一个初步的认识，然后就要对其进行辨别和判断，因此辨别和判断是心识的进一步的作用和功能。如果说，初步的接触观察还是一种比较客观的活动，那么辨别和判断相对来讲就具有更多的主观因素。比如说，当我们对外界事物，或者是一件事情，有了初步的认识之后，就要考虑，这一事情是对的还是错的，是好的还是坏的，对我们是有利还是不利，等等。当然，这种辨别和判断是有标准的，从不同的角度考虑，会采取不同的标准。或者是从价值取向进行判断，或者是从道德角度进行分析，或者从利害关系来考虑。总之，这是一个复杂的思惟过程，而采取什么标准进行判断，就是一个主观问题了。

经过辨别和判断，应该说对事物已经有了较深的认识，再进一步就是决定，或者说是作出抉择。好的、有利的、正确的应该坚持，并付之以行动，错误的、不对的、有害的则应坚决摒弃。

思惟是一个连贯的过程，正确思惟的获得，是由各方面因素综合的结果。佛教又将正思分为二个层次，即有漏和无漏，或者说是世俗的和出世间的二种："何等为正志？谓正志有二种。有正志是世、俗，有漏、有取，向于善趣；有正志是圣、出世间，无漏、不取，正尽苦，转向苦边。何等为正志有世、俗，有漏、有取，向于善趣？谓正志出要觉、无恚觉、不害觉，是名正志世、俗，有漏、有取，向于善趣。何等为正志是圣、出世间，无漏、不取，正尽苦，转向苦边？谓圣弟子苦苦思惟，集、灭、道道思惟，无漏思惟相应心法，分别自决意解，计数立意，是名正志是圣、出世间，无漏，不取、正尽苦，转向苦边。"(《杂阿含经》卷二十八)

无漏正思是以佛道为基础的，是对佛教教义主要指对四谛之义有正确的认识和思惟，但对于一般众生而言，一切向善的，能够



趋向佛道，不妨碍佛道修行的思惟，都可看作是正思，不过这是世俗的正思，是有漏之思，它并不是以追求解脱为目标，所以归根到底仍是一种虚妄分别。对佛教而言，真正的正思当是无漏之思，是以追求无上觉为目的，因此无漏之正思应当是对佛教的"四谛"等教义有正确的思考和认识。如《大智度论》中说，所谓正思惟，是要在观察"四谛"教义时，与无漏心相应之思惟发动，才是正思。《瑜伽师地论》则认为由于正见而得增长正确的思惟能力，即增长在佛法指导下的观察和认识一切事物的能力，就能够断除各种错误的虚妄分别。

正语

正语摄修口业，即以佛教智慧为指导，以佛法为标准，不说一切违背佛法的语言。佛教以众生业力分为身、口、意三种，上述正见、正思当属意业，此正语就是针对口业而说的。概而言之，正语就是不妄语。正语也有有漏、无漏二种，《杂阿含经》解释："何为正语？正语有二种，有正语，世、俗，有漏、有取，向于善趣；有正语是圣、出世间，无漏、不取，正尽苦，转向苦边。何等为正语世、俗，有漏、有取，向于善趣？谓正语离妄语、两舌、恶口、绮语，是名正语世、俗，有漏、有取，向于善趣。何等为正语是圣、出世间，无漏、不取，正尽苦，转向苦边？谓圣弟子苦苦思惟，集、灭、道道思惟，除邪命，念口四恶行、诸余口恶行，离于彼，无漏、远离，不著，固守，摄持不犯，不度时节，不越限防，是名正语是圣、出世间，无漏、不取，正尽苦，转向苦边。"

不妄语、不两舌、不恶口、不绮语，此四者是十善业中之四。不妄语就是要说老实话，不虚言诳语；不两舌即不搬弄是非，挑拨离间，人前这样说，背后那样说；不恶口即不说粗言恶语，说话应和气文雅；不绮语即不花言巧语，不说任意夸大之词。做到这些，是修

十善业,只是佛教修行的基本要求,还是有漏之业。要真正做到无漏正语,则应以正见、正思惟为指导,如《瑜伽师地论》中所说,以修习正见而得增上力,起善思惟,即发起种种符合佛法的言语,是为正语。

正业

正业是以佛法智慧为指导,修摄身业,远离一切邪妄之行,住于清净正身之善业,以此来对治身、口、意三业中的身业。按身业有三,为杀、盗、淫,此三者为佛教五戒中前三戒,远离此三业,即为十善业中不杀、不盗、不邪淫三善业。不杀即不杀生,非但不能杀人,即连一切有生命的众生,皆不能杀。佛教认为,第一,杀生有违仁慈的精神,因此佛教诸戒中以戒杀为首。其次,佛教主张轮回说,有情众生之生命依各自业力之善恶,轮回于六道中,因此其戒杀包括六道中一切有情众生。不盗就是不偷盗,不是自己的东西绝对不能拿。不邪淫是指不发生违反社会道德的两性关系。

与正思、正语等同样,正业也分为有漏、无漏两种层次,一般的不杀、不盗、不邪淫仅属有漏之业。修此善业,得人天之果,仍未脱离生死,解脱轮回。无漏之正业,如正语一样,应以无漏之正见、正思为指导,正确思惟四谛之理,并由此发起修摄身业,除却邪命,不犯诸恶行,是名无漏正业。

正命

"命"指生命,也指人的日常生活。所谓正命,就是指应当过符合佛教教义的、遵守佛教戒律的正当合"法"之生活。远离五种"邪命利养"。所谓邪命利养,就是指以各种不符合佛教教义的歪门邪道,或是通过各种不正当手段来获取利益以维持生活。

佛经中说有五种邪命利养:



一、诈现奇特异相。指违反佛教教义教理,以种种奇形怪相使世人产生敬畏之心,从而获取利养。

二、夸耀自己的功德。指妄逞口舌之利,到处炫耀自己,以图使别人对自己产生敬仰羡慕之心,从中获取利养。

三、为人占相,妄言吉凶,以此为活命之手段。

四、高声现威。若比丘在别人面前高声大语,显露威仪,令人心畏,以此设法获取利益。

五、说动人心。以花言巧语说动他人,从而获得利益。

佛教认为这五种为谋取利益而所行之事,都是违背佛教教义教规的。以这些方法谋取利益,作为谋生手段者,都是邪命者。印度佛教实行乞食制,故认为,只有通过乞食来维持自己的生命,才是出家修行者依法而行的正命。然此正命,也只是有漏之正命,即如《杂阿含经》所说:"谓如法求衣食、卧具、随病汤药,非不如法,是名正命世、俗,有漏、有取,转向善趣。"唯以佛教义,以四谛之理为指导,即在正见和正思的基础上远离邪命,方为无漏正命。即"谓圣弟子苦苦思惟,集、灭、道道思惟,于诸邪命无漏、不乐著,固守、持执不犯,不越时节,不度限防,是名正命是圣、出世间,无漏、不取,正尽苦,转向苦边。"(《杂阿含经》卷二十八)

正精进

精进一词,原意为精干而有上进之心,佛教则以修习善法,努力而不放逸为精进。佛教非常强调这一点,认为修习佛道必须专心致志,努力而不松懈。在大乘佛教中,精进与布施、持戒、忍辱、禅定、智慧一起,成为大乘佛教修行到彼岸的六种根本方法,即六度之一。以四谛等教义为基础,努力修习戒、定、慧等,止恶修善,一心专注于涅槃解脱之道,这就是正精进。

正精进也分有漏、无漏两种,它们之间,也是以是否用佛教四

谛等教义指导为区分标准。

正念

念即思念、忆念、心念。明记佛教教义，思惟忆念佛法正义，是名正念。如念唯不虚不妄，是为有漏正念；如“圣弟子苦苦思惟，集、灭、道道思惟，无漏思惟相应，若念、随念、重念、忆念，不妄、不虚，是名正念是圣、出世间，无漏、不取，正尽苦，转向苦边。”（《杂阿含经》卷二十八）

正定

定，梵文音译为“三摩地”，或称“三昧”，指心不散乱，专注一境。“于所观境令专注不散为性”。专注一境，心不散乱的目的是为了获得佛教的智慧，但令心不散而专注一境并不是容易能够做到的，要靠长期的修行，因此修定成为佛教宗教修行实践的基本功。它与戒和慧一起，共同组成佛教的三学。

修定本来是古代印度各宗教派别普遍采用的一种修行方法，佛教所说的正定，是必须以正见、正思惟为指导，以获得佛教的智慧为目的而修的定。否则只是有漏正定。即如《杂阿含经》说：“若心住不乱、不动、摄受、寂止、三昧、一心，是名正定世、俗，有漏、有取，转向善趣。”而以佛法智慧指导习禅，使身心寂静，专注一境而不散乱，于无漏思惟相应心法住，住于寂止、不乱的无漏清净之地，才是无漏正定。

八正道既是佛教修行的八种方法，又是互相关联的一个整体。八正道以正见为主体，佛教认为，只有在对教义正确认识和把握的基础上，才能以佛教智慧指导修行。正思惟则是以无漏之心为体，修行者在正见、正思惟的基础上，引发正语、正业和正命，此三者是以戒为体。最后正精进、正念、正定三者都是对修行者的进一步激



励和指导。

以佛教“三学”即戒、定、慧三者关系来归纳八正道，其间关系是：正见、正思惟属慧，正语、正业、正命属戒，正念、正定属定，至于正精进，则是起激励作用，因此与其他七者都可相通。

戒——正语、正业、正命

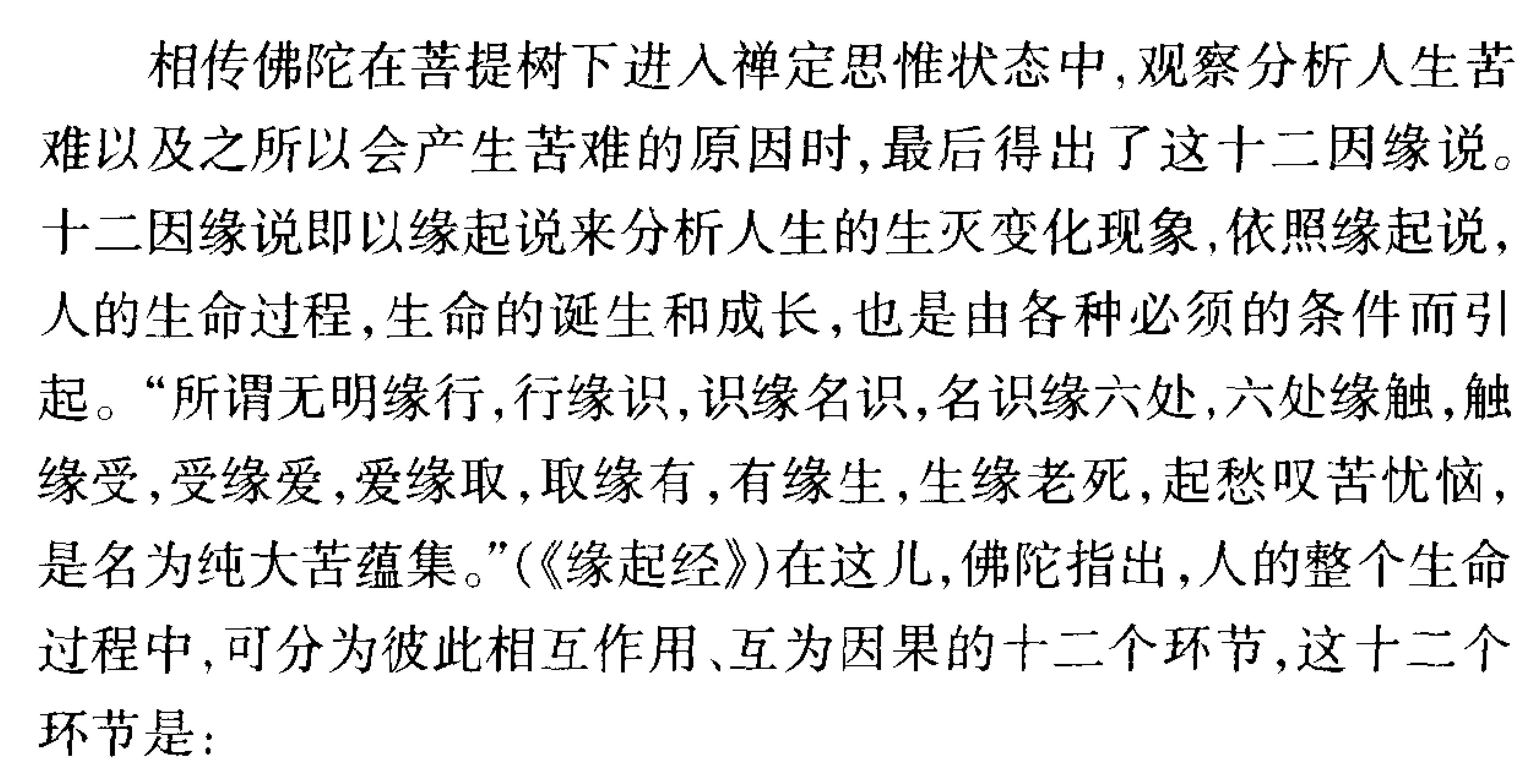
定——正念、正定

慧——正见、正思惟

八正道是佛教修行的重要内容。佛教认为通过修行此八法，可以由凡入圣，由迷入悟。因此八正道有时又被比喻为将众生渡到涅槃彼岸的“八船”或“八筏”。八正道又被称为“八由行”，佛教认为这是圣者所由之行，因此而称。玄应《一切经音义》中说：“八由行，又作游行，又作道行，或作直行，或言八直道，亦言八圣道。其义一也。”

四 人生因果之诸环节——十二因缘

“十二因缘”又称十二缘起、十二缘生、十二有支、十二支等，是佛教用缘起说理论观察人生而得出的，用以解释人生痛苦根源，以及说明如何才能解脱痛苦的教义学说，是佛教基本理论之一。佛教认为，世间一切精神和物质现象，都处于一定的因果关系中，依赖某种因果条件而存在，并依靠一定的条件而演变。这种依赖于某种条件而存在，变化的学说，就是“缘起说”。佛陀在解释缘起关系时，说这一关系为“此有故彼有，此生故彼生”。如据《缘起经》说：“尔时，世尊告比丘众，吾当为汝宣说缘起初差别义，汝应谛听，极善思惟。吾今为汝分别解说。比丘众言，唯然愿说，我等乐闻。佛言，云何名缘起初，谓依此有故彼有，此生故彼生。”



相传佛陀在菩提树下进入禅定思惟状态中,观察分析人生苦难以及之所以会产生苦难的原因时,最后得出了这十二因缘说。十二因缘说即以缘起说来分析人生的生灭变化现象,依照缘起说,人的生命过程,生命的诞生和成长,也是由各种必须的条件而引起。“所谓无明缘行,行缘识,识缘名识,名识缘六处,六处缘触,触缘受,受缘爱,爱缘取,取缘有,有缘生,生缘老死,起愁叹苦忧恼,是名为纯大苦蕴集。”(《缘起经》)在这儿,佛陀指出,人的整个生命过程中,可分为彼此相互作用、互为因果的十二个环节,这十二个环节是:

1) 无明(人与生俱来的蒙昧无知)。

2) 行(由无知而引起的各种欲望和意志)。

3) 识(由欲望和意志引起的人的精神统一体)。

4) 名色(由识引起的人的精神和肉体)。

5) 六处(指人的六种感觉器官,即眼、耳、鼻、舌、身、意——即心)。

6) 触(指感觉器官与外界事物的接触)。

7) 受(通过接触而引起的苦乐感觉)。

8) 爱(由感觉而引起的对乐的事物产生的贪爱之心)。

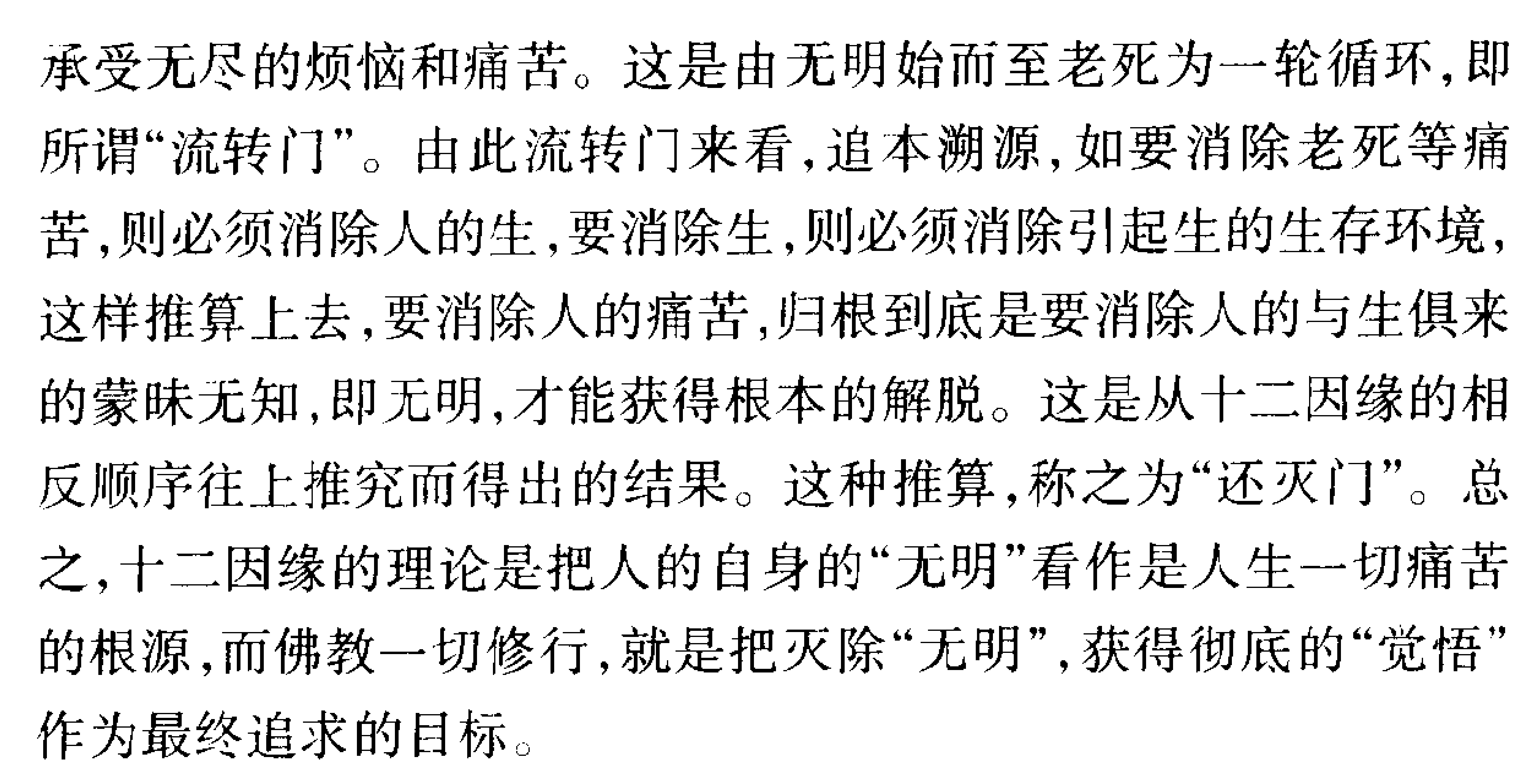
9) 取(由贪爱而产生的追求和执着之意)。

10) 有(因追求和执着而造成的生死环境)。

11) 生(有了生的环境就有生命的产生)。

12) 老死(有生就必有衰老和死亡)。

这十二个环节构成一个人生因果循环的总链条,其中每一个环节都和相邻的环节构成因果关系。佛教在解释十二因缘时,又从因果关系的两个方向来加以阐述:一是从无明开始,从无明到老死顺序来看,产生痛苦的最根本原因是人的无知,因此由无明而产生行,由行缘识,由色缘名识……如此下去,使众生流转于生死中,



承受无尽的烦恼和痛苦。这是由无明始而至老死为一轮循环，即所谓“流转门”。由此流转门来看，追本溯源，如要消除老死等痛苦，则必须消除人的生，要消除生，则必须消除引起生的生存环境，这样推算上去，要消除人的痛苦，归根到底是要消除人的与生俱来的蒙昧无知，即无明，才能获得根本的解脱。这是从十二因缘的相反顺序往上推究而得出的结果。这种推算，称之为“还灭门”。总之，十二因缘的理论是把人的自身的“无明”看作是人生一切痛苦的根源，而佛教一切修行，就是把灭除“无明”，获得彻底的“觉悟”作为最终追求的目标。

关于十二缘起，《俱舍论》解释有四种缘起：一是刹那缘起，即众生于心念刚起之一刹那间，即已具足十二因缘。二是连续缘起，即此十二因缘前后相续，接连不断，形成前后的因果关系。三是远续缘起，即此十二因缘，可远隔数世而相连续，如三世二重因果说，即将此十二因缘分为前后相续的三世二重因果。四是分位缘起，以十二因缘具体表示有情众生在三世二重因果流转过程中的各种状态。此说为小乘说一切有部普遍采用，有较大影响。

无明

所谓无明，按字义解释，即谓覆于本性，无所明了，故称无明。佛教中有时又称为痴，或愚痴。《缘起经》说：“何为无明，谓于前际无知，于后际无知，于前后际无知；于内无知，于外无知，于内外无知；于业无知，于异熟无知，于业异熟无知；于佛无知，于法无知，于僧无知；于苦无知，于集无知，于灭无知，于道无知；于因无知，于果无知，于因已生法无知；于善无知，于不善无知；于罪无知，于无罪无知；于应修习无知，于不应修习无知；于下劣无知，于上妙无知；于黑无知，于白无知；于有异分无知，于缘已生或六触处如实通达无知。如是于彼彼处如实无知，无见无现观，愚痴无明黑暗，是谓

无明。”以上说了一大堆的“无知”,可见所谓无明,就是指无知,而且主要是指对佛教教义的无知,不明了。

《俱舍论》说:“痴为无明。”据说一切有部解释,在十二因缘中,以过去世所引起的各种烦恼,统称为无明。过去世诸烦恼虽有种种,然一切烦恼却与无明相关,并以无明之作用为最强,所以统称为无明。无明以迷暗为性,即对于佛教所说的四谛法、三宝义、善恶业果、轮回报应等理,愚迷暗昧,不能如实了知。无明为诸烦恼之根本,又贯穿于三世轮回的始终,因此无明实际上成了世俗世界一切迷惑的最根本之因。在十二因缘中,无明是人生一切因缘的根本,要消灭人生的一切烦恼痛苦,必须断灭无明。

佛教各派关于无明,有各种各样的解释。如前所述,说一切有部以三世二重因果来解说十二因缘,以无明为过去世之因。此宗又将无明分为相应无明和不共无明二类,相应无明即指与贪、嗔、痴等根本烦恼相应共起之无明,不共无明则是指独自生起的无明,并不与其他烦恼等相应共起。唯识宗也主张此说,将不共无明与八识中的第六意识及第七末那识相配,更进一步分不共无明为独行不共无明和恒行不共无明。

《大乘起信论》则从万法唯心的观点出发,而把一切认识活动称之为妄心,或统称无明。认为世界万物一切唯心,真如之心本来清净,并无杂念。一旦有了妄心,即不觉起念,从而见世事万物种种分别,种种境界,因此而“心生则种种法生,心灭则种种法灭”。此妄心即为无明。此宗又进一步将无明分为根本无明及枝末无明二种。根本无明也叫根本不觉,无始无明等,指不了解真如实相,万法唯心之理而产生对事物虚妄分别之念。认为这就是一切烦恼之起始和根源,诸迷妄之最初。以一念起动之心为根本,故称根本无明。枝末无明又称枝末不觉,是由根本无明而生起的各种烦恼妄念,染污之心。因此这类无明由根本无明而起,故相对于根本无



明而称“枝末”。

行

行有二层意思,一是“造作”,一是“迁流”。《俱舍论颂疏》卷一中解释“行”说:“造作,迁流二义名行。”实际上,在佛教中,行这一概念包含了一切具有造作、迁流性质的诸法。十二有支中的行支,则指由“无明”作用生起而感召的,能引起罪福果报的身、口、意诸“业”,亦即相当于人的一切身心活动。《缘起经》说:“云何为行,行有三种,谓身行、语行、意行,是名为行。”据《俱舍论》卷九解说:“于宿位中福等业位至今果熟,总得名行。”意为由过去世之善恶诸业所感得现世的罪福果报,总称为行。

从伦理角度来看,业有善、恶、无记三性之差别。所谓无记就是没有善恶分别,处于中性状态之诸业。然十二有支中的行则专指能感召罪福果报的善、恶业。因此《十地经》中说,行有二种,唯善与不善性。

按三世二重因果说,行也是过去世之因。无明和行这过去世二因,在有部十二分位说中,是指过去世起烦恼造业之有情身心。有了此二重因,才造成现在世有情众生之果。

识

在佛教中,识有多种含义。一般来说,它是泛指一切精神现象,与心,意等意思相同,有时又合称心识、意识。但有时它又与心和意不一样。单称为识,指人的感觉器官对外境,对外界事物所作的分辨、了别作用,如眼识、耳识等。如《缘起经》说:“云何为识,谓六识身,一者眼识,二者耳识,三者鼻识,四者舌识,五者身识,六者意识,是名为识。”

作为十二因缘之一的识支,《俱舍论》卷九解释:“于母胎等正



结生时一刹那位五蕴名识。"这是指由过去世之惑业相感，而导致今世于母胎结胎之初的刹那间形成的心识力。对此大小乘佛教有不同解说。依小乘说，十二因缘中的识支包括人的眼、耳、鼻、舌、身、意六识，实际是泛指人的一切精神现象。而大乘唯识学派则认为唯有第八阿赖耶识才有结生相续之功能，其余眼等诸识并无此功能，因此这一派以阿赖耶识为识支之内容。

名色

名色是名和色之合称。名即指心识之法，即一切精神现象，包括人的思惟、意识、情感等心理活动。在五蕴中，名包括除色蕴外的"受、想、行、识"四类。因心识之法无形象可见，所以以"名"称之。色即指一切物质现象，是有质碍，通过人的感觉器官可以感觉得到的。《缘起经》曰："云何为名，谓四无色蕴，一者受蕴，二者想蕴，三者行蕴，四者识蕴；云何为色，谓诸所有色，一切四大，一切四大种，及四大种所造。此色前名总略为一，合名名色，是谓名色。"《大乘义章》四解释说："言名色者，心从诠目，故号为名；身形质碍，称之为色。良以心法溟溟难彰，非诠不辩，故从诠目说以为名。有形质之法谓之色。"

名色合称，则泛指一切精神和物质现象。依说一切有部之分位说解释，在十二因缘中，名色一词特指结胎以后，胎儿在母体中身心开始发育成长的阶段。由于此时心的作用尚不明显，又不同于物质现象（色法）那样可以看得见，所以称之为"名"。这儿的色本指人的眼、耳、鼻、舌、身等五根，为物质现象，但此时五根尚未成形，故以"色"为名统称。

六处

"处"本是生长，出生的意思。佛教以六根（眼、耳、鼻、舌、身、



意)及其所对之境(色、声、香、味、触、法,合称为六尘)为十二处,意为由六根六尘而生出六识,这六根六尘是六识生出之处,所以叫十二处。

十二因缘中所说的六处,即指十二处中的眼等六根。《缘起经》说:"云何六处,谓内六处,一眼内处,二耳内处,三鼻内处,四舌内处,五身内处,六意内处,是谓六处。"依有部分位说解释,此六处是指胎儿于母胎内渐渐长大,但尚未出胎时阶段,这时的胎儿,身体肢节渐渐成形,眼根、耳根、舌根、身根、意根已经长成。六根未成形时,称为"名色",六根形成,转称为六处。

触

触原是接触的意思。指人的感觉器官与外界事物与客观环境的接触。《缘起经》说:"云何为触,谓六触身,一者眼触,二者耳触,三者鼻触,四者舌触,五者身触,六者意触,是名为触。"《俱舍论》卷十说:"根、境、识三和合故有别触生。"是说人的感觉器官(根)与外界环境(境)相对接触,并由此产生认识、思惟等心理活动。这就扩大了"触"所指的范围。在小乘佛教的五位七十五法和大乘佛教的五位百法中,触属"心所法"之一,指心识所具有的感触事物的能力。

依十二分位说,触是指胎儿初出母胎,六根对境这样一种状态。这时的有情众生尚处于婴儿阶段,六根对外境,已经有所感知,但这时的意识还未发展,也不具备理性的分辨能力,只是处于直接的感知阶段,因此称为触。

受

受是感受、领受、或领纳的意思。是指人的心识通过接触外界环境而引起苦乐等感觉。《缘起经》说:"云何为受,受有三种,谓乐

受、苦受、不苦不乐受,是名为受。"可见,受可分为苦受、乐受和不苦不乐受三种,其中不苦不乐受又称舍受。按佛家所说,有情众生的认识主体,即众生之心识与外界环境接触时,会随外界客观环境的不同而起各种不同的感受。如心识所缘外界各种快乐或顺利的环境,就会产生舒适愉悦的感受;反之,如心识所触的外界是不顺当的环境,便会觉得受到逼迫,产生难受、痛苦的感受;假如心识所触的外境既非苦,也非乐,那么其感受也是非苦非乐,这种非苦非乐的感受,就称为舍受。

按十二分位说,十二缘中的受支,又指尚处于儿童时期的有情众生,这时他的身心渐渐发育成长,心识慢慢形成。因外界环境中的色、声、香、味、触、法等六境对眼等六根,其识已能了知,可以分别苦乐等境界的区别。但总的来说,这时生命还处于幼年时期,心识尚未发展,还未起贪爱淫欲等念头,只是单纯地有所感受,所以称为"受"。

爱

爱是贪爱,喜爱。指人的心识通过接触外界事物,引起苦乐等感受,然后产生对乐的事物产生喜欢、贪爱的心理活动。《缘起经》说:"云何为爱,爱有三种,谓欲爱、色爱、无色爱,是名为爱。"按照小乘佛教说一切有部的十二因缘分位说,有情众生从十四五岁到十八九岁,已经进入了青年期,青年期的特点是生命力比较旺盛,对各种事物有着极为强烈的好奇心和求知欲,于是引起贪爱的心理活动特别强烈,因而以"爱"为名。佛教认为贪爱是引起将来苦果的重要原因,所以把贪爱比喻为水,认为它能引发烦恼苦果。

取

爱的作用增强,便会产生强烈的追求及获取的愿望和行动。

取就是由贪爱而引起的对喜爱的事物追求和执着之意。《缘起经》说:“云何为取,谓有四取,一者欲取、二者见取、三者戒禁取、四者我语取。”

欲取是指对欲界之色、声、香、味、触等境中美好的,对众生感觉器官产生愉悦的事物生起追求,贪著之心念。见取是指以错误的观点(非佛法之观点)看待事物,并执著于由此而得出的错误概念,以为这是真实。戒禁取是执著于错误之戒律(非佛教之戒律)为正确,并在修行中守持,如修外道种种戒律等。我语取指错误地认为并执著于有“我”的看法。佛教以众生为五蕴和合之结果,世间一切事物皆由顺缘和合而成,故以“诸法无我”为佛教“三法印”之一,如虚妄执有我,即为偏执,是一种错误的认识。依《十地经》等说,取就是爱欲增长之结果,所以“取”以贪为体,以爱为缘。

按十二因缘分位说,众生于二十岁后,步入成年阶段,这时贪欲之念越益增长,为了获取种种喜爱的事物,或者是为了争得一个较为舒适的生存环境,就会不惜一切,四处奔走,到处设法,不辞辛劳,多方追求。这就是“取”。佛教认为众生对事物的执着和追求,将引起各种烦恼,因此“取”与一切烦恼相通。

有

十二因缘中的有,是指决定来世果报的一切思想和行为的总和,亦即有情众生此世所作一切,总括起来,统称为有。依《缘起经》:“云何为有,有有三种,谓欲有,色有、无色有,是名为有。”因追求和执着而造成了各种善恶之业,善恶之业力的积聚,又会招来来世善恶诸果,这就称为“有”。

佛教认为以上爱、取、有三支,是现世三因,众生由此三因业力的积聚而导致未来的生和老死之果报。

生

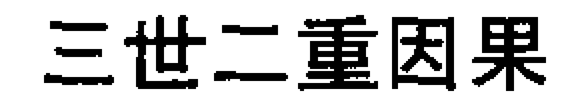
由于爱、取、有三支业力的积聚，又引发当来之世的六道轮回。有情众生于结生之初的刹那间，生命形成，此即为生。《缘起经》说："去何为生，谓彼彼有情，于彼彼有情类，诸生等生趣，起出现蕴，得界得处得诸蕴，生起命根出现，是名为生。"佛教认为众生有生，是因感宿世业力而成。这也就是佛教所说的因果。

老死

老死就是衰老和死亡。"云何为老，谓发衰变，皮肤缓皱，衰熟损坏，身脊伛曲，黑黡间身，喘息奔急，形貌偻前，凭据策杖，昏昧羸劣，损减衰退，诸根耄熟，功用破坏，诸行朽故，其形腐败，是名为老。云何为死，谓彼彼有情，从彼彼有情类，终尽坏没，舍寿舍暖，命根谢灭，弃舍诸蕴，死时运尽，是名为死。此死前老，总略为二，合名老死。"(《缘起经》)

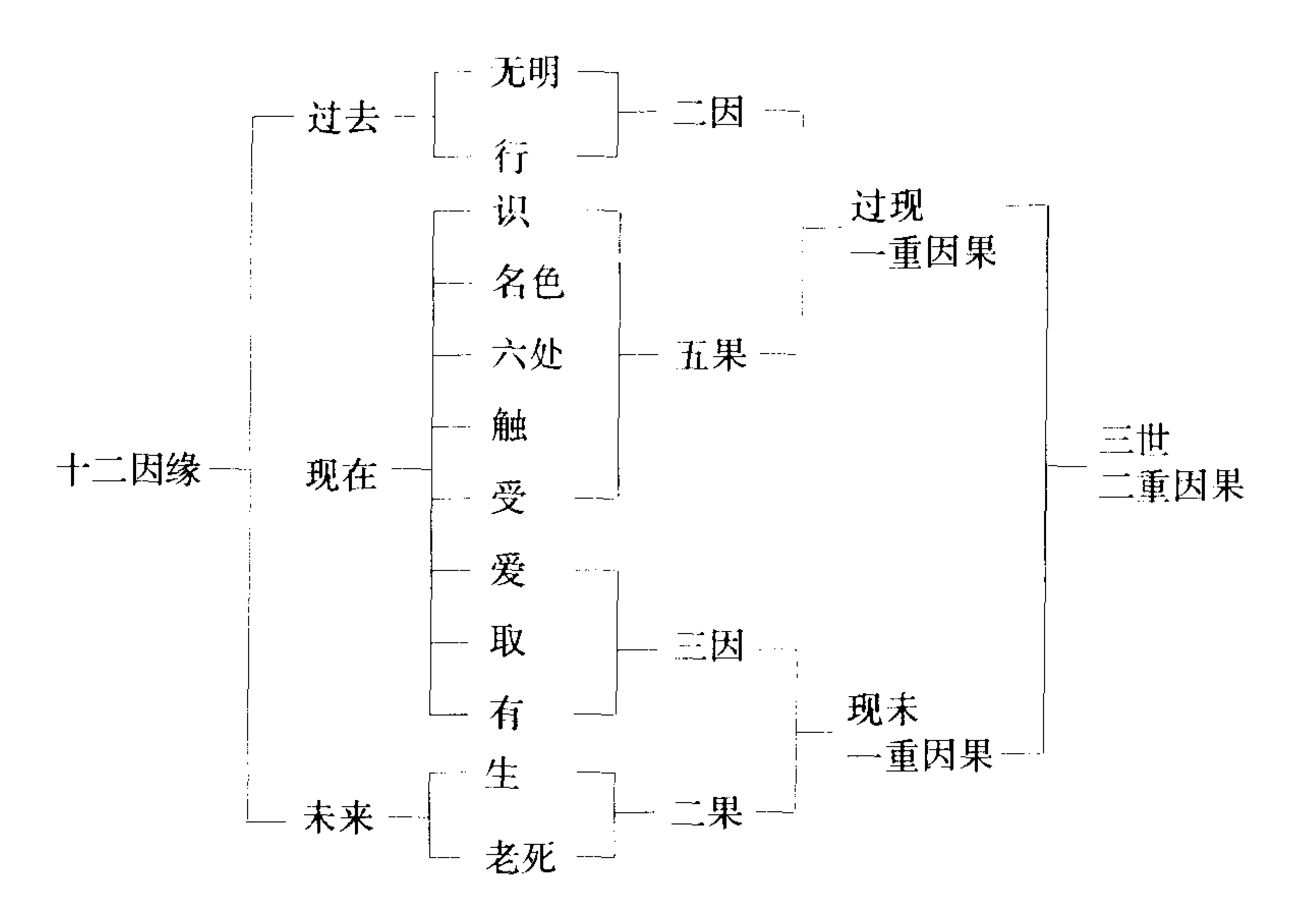
佛教认为，有情众生，有生就必有死。生命的发展过程，也就是走向老死的过程。随着生命过程的发展，人的肉体渐渐衰竭，于是老之将至。直到身坏命终，即是为死。就众生全体而言，老不一定是每个人都会经历的，但死却是必然的，有生就必有死，每一个人都会面临死亡，所以即将老死相结合作为一支。

佛教的十二因缘说，无非是展示了有情众生，或者说是人类生命的整个过程中的生死流转关系。此十二因缘之间的互相感应关系，有如一条生命的锁链，各个环节互相紧扣，一节扣一节，一环扣一环。互相之间互为依存，互为条件，因此称为十二因缘。为了进一步阐述十二因缘说，佛教一些派别又以十二因缘配合三世轮回说，提出了三世二重因果论。



三世二重因果

三世二重因果论是佛教一些派别为更好地发挥十二因缘说，而将十二因缘配合三世轮回说而提出来的。所谓“三世二重因果”，大致如下表：



所谓“三世”，是指过去世、现在世和未来世。在“十二因缘”中，无明和行，属过去世之因。由过去世之因，引起识、名识、六处、触和受为现在世之果，这是一重因果。以爱、取、有为现在世之因。由现在世之因引起生和老死为未来之果，这是又一重因果。合起来即为三世二重因果。三世二重因果，概括了人的整个生命过程中的因果关系。佛教认为有情生命的个体，总是依据这些因果关系而在三世中不断流转，永无止境。佛教的学说就是教人通过宗教修行，摆脱十二因缘的束缚，脱离生死轮回，获得精神的解脱。

二世一重因果

三世二重因果说，为大多数佛教派别所主张。然大乘佛教唯识学派则另主张二世一重因果说。依《成唯识论》说，以无明等十支为因，以最后之生、老死两支为果，这是一重因果关系。然此十二支构成的一重因果关系并不是在同一世中形成。如果无明等为过去世因，那么生、老死两支则为由过去世因造成的现在世果；如无明等为现在世因，那么生、老死两支就会引发未来世之果。这样，虽然十二支只有一重因果关系，但由于因和果并不是在同一世中出现，所以称为二世一重因果。此二世一重因果，既可贯穿于过去和现在世，也可贯通于现在和将来世，也就是说，十二支虽然为一重因果，但实际上也是贯通了过去、现在和未来三世。所以这儿又可分为两门来说明：如从过现门来说，十因是过去世之因，二果则是现在世之果；如从现未门来说，那么十因是现在世因，二果为将来世之果。如此一重因果，即已通三世，显示了生命轮回之趋势，因此唯识学派认为，只此二世一重因果，即可说明问题，没有必要更设三世二重因果说。因而《成唯识论》说："如是十二，一重因果，足显轮回，及离断常。施设两重，实为无用。"

十二因缘说的基础是缘起论。佛教认为世界万物都是由因缘而生，由因缘而灭。一切事物现象都是由各种互相依存、互相作用的关系和条件而存在的。离开了这些关系和条件，就没有事物本身，这就是佛教常说的"此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭故彼灭"的道理。因此，任何事物都没有其自身的本质，都是由各种互相依存的关系所产生，因此任何事物都不是永恒的，都处在不断的生灭变化之中。这就是佛教所说的"无常"。

第二章　因果论——佛教教义的理论基础

一　万物存在和发展的基本规律

佛家认为，世间万法都由因缘而起，因而事物本身虽无自性，但因果关系却是普遍存在的。所谓因，是能生，是生起某一事物的原因；所谓果，是所生，是由某种原因所导致的结果。世间一切事物，有因必有果，有果必有因。也就是说，世间一切事物都不是孤立地存在的，任何事物都是由一定的原因和条件所导致的结果。

从时间角度考量，因果之间有个时间上的先后关系，即先有因，后有果。这在佛家称为异时因果。时间的先后可长至隔世，即以生命的轮回转世角度来看，前世的因，可影响为今世的果；今世所作之"业"，也可成为后世得果之因。这样就形成所谓三世因果报应说。这种异时之果，在佛家则称为异熟果。然而，从事物存在的空间关系来考量，则可看到，因果关系是相辅相成的。这就如同两捆互相依傍着的芦苇，只有互相依靠，才能倚立起来，其中缺任何一方也不成，缺一方则另一方也不能成立，这就是互为因果。从这一角度来看，因果又是同时存在的。

佛教的因果论与业报说相结合，构成了因果报应的宗教理论。

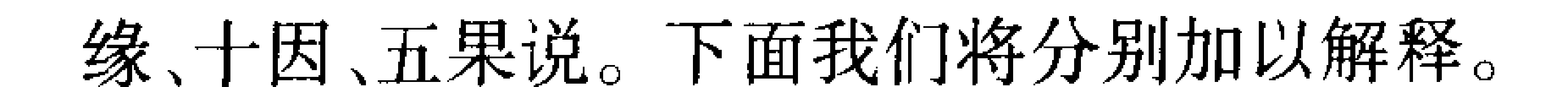
以因果报应说来解释现实的社会生活，会遇到很大的一个问题，即为什么行善者常常不能得到好报，而作恶者却往往反而比别人生活得更好。那么，就此看来，佛教所说的因果报应究竟表现在哪里呢？佛教传入中国后，这个问题常常是儒佛之间发生争论的一个重要论题。然而，佛教所说的因果关系，在时间上来看，如上所说，是通三世的。有了三世说，就能比较圆满地解释因果报应问题了。

由善恶业因引起的苦乐果报，并不一定是在当世就完成的，这时的因果关系是异熟因和异熟果之关系，也就是说，今世的业因将在来世获得果报，而这来世的果报，在现世却是无法去证明的。

通三世的因果报应论，是佛教因果说的特点之一。古代印度思想界，对因果关系有许多不同的论述，如有些派别认为世界万物都是由某一造物主所创，于是这一造物主即成为世界万物的根本原因。这种因果论，在佛教看来是“邪因邪果论”。有些派别则干脆否认因果关系，认为世事万物都是独立存在之体，它们之间根本就没有什么因果关系存在，等等。

佛教的因果论，强调的有两点：第一，因果关系在宇宙间是普遍存在的。世间任何事物无一例外，都逃不脱因果律。第二，因果关系是互相转化的。也就是说，事物之间互为因果。就甲乙两者之间的因果关系来说，从某一角度看，我们可以说甲是乙的因，乙是甲的果；但从另一角度来考察，我们也可说乙是甲之因而甲为乙之果。两者之间，因中有果，果中有因，如此因果相生，互相联系，互相作用，从而形成了整个宇宙世界。因此，我们可以看到，佛教所说的因果论，实是佛教理论学说的基础。

以上论述，我们可以看到，佛教所说的因果论，对佛教整个教义学说的确立，是极为重要的。对于这样一种重要的理论基础，佛教各派当然要进行详细的阐述和发挥。在佛教各派中，具有代表性的是小乘俱舍学派的四缘、六因、五果说和大乘唯识学派的四



缘、十因、五果说。下面我们将分别加以解释。

二 四缘

所谓缘,在佛教中与“因”的意思相近。佛教认为,任何事物的形成,或者说任何事情要形成结果,总是有许多原因造成的。有许多原因相和合,相支撑而造成某一事物的结果。在此众多原因中,必有一个是主要的,最直接的原因。这一主要的,直接促成事物结果的原因,就被称为“因”。除此以外,其他各种相对来说非主要的,非直接的原因,就称为“缘”。佛教的一些学派在阐述因果论,分析世间一切物质和精神现象时,将这些现象所以能够成立,或者说能够生起,这种现象之所以能够成为这种现象所凭藉的原因,概括为四大类,称为“四缘”。具体而言,这四缘依次为因缘、等无间缘、所缘缘和增上缘。

1)因缘

前面我们说过,在佛教学说中,因和缘是有区别的。“因”通常指造成事物结果的直接条件,“缘”则通常指造成事物结果的相对条件。在四缘中,将因和缘结合起来讲,是强调“因”也是造成事物结果的众多条件之一,因此,这个“因缘”中的“因”,也可当作“缘”讲。

所谓因缘,是指促成事物结果的真实原因,或直接的原因。如种子能发芽,种子就是芽的直接原因。当然,在种子发芽的过程中,还需要许多其他条件,如水、土壤、温度等,但相比而言,种子是最直接的、最根本的原因。因此种子就是芽的因缘。

大乘佛教唯识学派对因缘的解释,则与此略有不同。从结果来看,他们认为凡能亲生自果的,才可称为因缘。《成唯识论》卷七说:“因缘,为有为法,亲办自果。”所谓“亲办自果”,是指由此因直

接生成之果,在这种因果关系中,因为能生,果为所生,由能生因决定其所生果,这是指能直接产生自果的内在原因。如稻种生稻,麦种生麦,相对于稻或麦而言,这稻种或麦种就是它们直接的、内在的亲因缘,而只有这种亲因缘才可称为因缘。唯识学家认为,这种因缘说适用于一切物质和精神现象。

2）等无间缘

等无间缘又称次第缘。这是用来解释人的心理活动,即精神现象的。佛教认为,人的精神现象,或者说人的心理活动,是刹那生灭,念念相续的。在此刹那生灭、念念相续的过程中,前念既灭,后念即起。前念之灭是为后念之生起起了一种让路和开道的作用。从而前念即成为引起后一刹那生灭的原因,前念识望后念识以为等无间缘。佛教以为,人的认识活动就是通过这种不断的刹那生灭,不断的念念相续过程而完成的。因此,等无间缘就是人的认识活动得以发生、存在和完成的条件。所谓“等”,就是指前念与后念之间的体用相同,即如前一刹那之念为善,那么后一刹那之念则同样为善,后念是前念的延续,前念与后念的体用相同,故称为“等”。假如前念为善而后念为恶,那就不能称为“等”了。所谓“无间”,是指前念既灭,后念即起,前后两念之间念念相续而没有间隙。

大乘佛教唯识学派所说的等无间缘,与此意思大致相同。唯大乘唯识学派将人的精神现象,人的心识又细分为八识,并主张八识之体各自有别,因而八识各自产生各自的等无间相续之关系。这一点与小乘说略有区别。

3）所缘缘

所缘缘略称缘缘。在这两个缘字中,前一个“缘”应当作为动词解,即攀缘的意思。据《俱舍论》解释:“所缘缘性即一切万法,望心、心所随其所应。”佛家以人的一切心理活动归结为心法和心所有法两大类。心、心所有法面对所攀缘之境,能产生能缘之作用。

换句话说,也就是人的认识主体面对认识对象时,便能产生直接的或间接的认识活动。这时一切认识对象就成为认识的主体(心、心所)的所缘缘。如以人的感觉器官而言,如眼对的外境是为色,即眼识以一切色法为所缘缘,耳所面对的外境为声,即耳识以声为所缘缘。其他诸识也是这样。依此类推,意识以一切法为所缘缘。

大乘唯识学派在此基础上,更分所缘缘为亲所缘缘和疏所缘缘两种。亲所缘缘即与能缘之心和心所不相离,疏所缘缘是与能缘之体,即人的精神活动之主体相离,然其本质仍能引起精神活动之主体所缘者,称疏所缘缘。

4) 增上缘

增上缘有二种含义:一为与力,一为不障。即除了以上三种缘之外,其他一切有助于(与力)或无碍于(不障)事物现象产生的条件,都可称为增上缘。

如此四缘,概括了一切物质现象和精神现象。此中一切物质现象(色法)由因缘、增上缘所生,而一切精神现象(心法、心所有法)则须具备四缘。佛家认为,宇宙万有,森罗万象,一切物质和精神现象,都是由缘而起,无有一法不从缘生。

三 六因

因是与果相对而言,指导致某种结果之原因。佛教的因果论认为,任何一种果,都会有多方面的原因共同造成,其中直接的、内在的原因称为"因",外在的,非直接的原因则称为"缘"。"缘"可归结四类,即四缘。因也有多种,可分为二因、五因、六因、十因等。其中六因是配合"四缘"而说,也是小乘佛教各派中比较有代表性的一种说法。此六因就是:能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行

因、异熟因。

1）能作因

能作因又作无障因，其范围极为广泛。从事物发生的因果关系来看，因是事物发生的原因，果则是结果。凡能作成结果的原因，都可称为“能作因”。据《俱舍论》卷六解释：“一切有为，唯除自体，以一切法为能作因，由彼生时无障住故。”也就是说，一切事物在其产生过程中，凡对其产生促进作用的其他事物，都可称为此事物的能作因。由此，能作因又可分为两大类，一为与力能作因，一为不障能作因。这两类能作因又可称为有力能作因及无力能作因。

所谓与力能作因，即为在某事物产生过程中曾对其产生促进作用的因素。如大地生草木，大地是草木生长的必要条件，大地具备滋生草木的能力，故大地为草木的能作因。在人的认识活动中，人的各种感觉器官在接触各种外界环境后，产生各种感觉和认识活动，于是人的各种感觉器官就是各种认识活动的“能作因”。用佛教的话来说，如眼根、耳根、舌根等六根，就是眼识、耳识、舌识等精神活动的能作因。

所谓不障能作因，即指在某事物产生过程中，虽未对其产生过促进作用，但同样也不对他产生阻碍作用的其他因素。如空间和时间，是一切事物存在的形式，但它们对事物的产生和运动过程本身并不起促进和阻碍作用，因此它们即为万物的不障能作因。

2）俱有因

俱有因又称为共有因、共生因。所谓俱有，指同时、同处存在的因果关系。如有情众生之生命个体，由色、受、想、行、识等五蕴，即五种物质或精神因素和合而成。五蕴不合，即无有情众生生命个体之存在。故而此五蕴即为众生之俱有因。此间关系，就如同三根木杖相依而立，其间不可缺一。如缺其一，就不可能相立，这样的三个木杖就是俱有因。



再进一步分析世间万事万物间存在的因果关系，从时间上看，有先后相继而构成的因果关系：如种子生芽，种子为芽之因，芽为种子之果。它们之间产生的因果关系，在时间上是先后相续的。此外还有许多事物，是在同一时间存在着多种因果关系，或是互为因果关系。因此，此俱有因还可分为互为果俱有因和同一果俱有因两种。

互为果俱有因即指有多种因素构成的事物，其间各种因素互相依持，又互为因果。如佛家认为，世界万物都是由地、水、火、风这四种基本原素构成。这四种基本原素之间互相依存，又互为因果，这就称为互为果俱有因。同一果俱有因者，即指诸因和合而共同生起一果，如前述之五蕴和合而成有情众生之生命个体、三杖相依而立等。

3）同类因

又称为自分因，或自种因。指相似法与相似法为因。就因果而论，则因与果同属一类者。如以道德的善恶而论，种善因得善果，种恶因得恶果，是因果关系上属同类。此外，以善的观念之产生，由善心而起，前念善之刹那生灭，引起后念善法之继起，念念相续，同属善法，故称为同类因。恶法也是这样。此同类因，仅就道德属性之分类而言，即以道德属性上属同类者，称同类因。

4）相应因

这是从人的心理活动产生的角度而言。佛家将人的各种心理活动分属为心法和心所有法二大类，并认为此心和心所法活动时，同时相应而起，互相扶持、互相依存。如心法活动时，心所法相应而起；同样，心所法活动时，心法也相应而起，两者互相为因，又彼此互相呼应，因此称为相应因。

5）遍行因

遍行即通遍的意思。这是从前述同类因中，将某些势力特别强

盛的因素另外单立而成。如上所言,佛家将人类的各种心理活动总称为心法和心所有法两大部分。其中心所有法,在小乘《俱舍论》中别立为四十六,大乘唯识学派则分为五十一。佛家又将心所法中如无明、疑、邪见等法,其势力作用特别强盛,能遍行于一切烦恼染污之法,认为是一切烦恼产生和发展的原因,因而名为遍行因。

6）异熟因

异熟因与同类因一样,也是从业力的道德属性角度而言。同类因是因因相循,或因果同类,异熟因则为因果相异。如善业感得乐果,恶业感得苦果,善恶之业是从道德属性而言,但其所感之果的苦乐,却并无善恶之道德上的属性,也就是佛家所说的“无记”。这种以善恶之因感得无记之果,因果不同类,就称为“异熟因”。

四　十因

以上六因,是依小乘说一切有部等部派所说。大乘唯识学派则于四缘另立十因说,用以概括世界万事万物,一切物质和精神现象产生的原因。此十因说,是唯识学派从其种子学说出发而立。唯识学派通过十因来说明藏于阿赖耶识中的种子在生起世界各种物质和精神现象中的作用,以及众生生命过程中的业报轮回产生的原因。这十因是:一随说因,二观待因,三牵引因,四生起因,五摄受因,六引发因,七定异因,八同事因,九相违因,十不相违因。

1）随说因

说就是讲话,这儿是指语言。语言和文字一样,是人类用以表达思想、交流情感的工具。只是文字是形象符号,语言是声音符号。佛家认为,就人们的认识而言,人们是通过事物的“名相”来认识事物的,然名相只反映了事物的表象,只是人们为了认识和了解事物



而赋予事物的一种名称，因此凡名相都是“假名”，并没反映事物的真实本质。但是人们对事物的感觉和认识，都是借助于这种种假名(名)而起。由事物的假名而产生认识作用，由此而有思想意识(想)的活动。有了思想意识的活动，就有通过声音来表达思想意识的语言。也就是说，语言是表达思想的，思想是通过对事物的名相认识而产生的，因此“名”“想”就是言说之因，称为“随说因”。

2）观待因

观为观察，有思量、推求之意；待是对待、期待的意思。观待是指对某事物进行观察思量之后，生起一定的要求或受用的条件。从因果关系来看，此事物即为能引起一定要求或受用的原因，故称为“观待因”，有“观此待彼”的意思。如众生观苦的事物，由此而产生希望能离苦得乐的愿望，于是这“苦”就成为“乐”的观待因；同样，人们因饥饿而要求得到食物，这样此“饥饿”就成为要求得到食物的“观待因”。

3）牵引因

牵引因又叫种植因。这是从唯识学家所立的“种子”学说出发而说的。唯识学派将有情众生的精神意识活动进一步分析为八，其中第八阿赖耶识又称“藏识”，是说阿赖耶识中隐藏了能够产生世界一切物质和精神现象的“种子”。唯识学家认为阿赖耶识中的种子，是世界一切物质和精神现象的总根源，是一切事物生起的原因，所以他们主张“万法唯识”。按唯识学家所说，阿赖耶识中的种子在尚未润发时，虽未发芽，但其中仍蕴藏着能够引发未来之果的因素。以种子能引发遥远的未来之果，为能牵引生出自果之因，所以称为牵引因。

4）生起因

生起因又作生因，与牵引因一样，同样是指阿赖耶识中的种子。但生起因所指的种子，是指此种子在一定的外界条件促进作

用之下，能够滋润发芽，最后结出果实。就种子具有于将来能生成果实的作用而言，称为“生起因”。

5）摄受因

摄受因又称摄因，指种子在生起果实的过程中，需要有一定的外界条件，也就是所谓“外缘”的作用。如种子在生根、发芽、开花、结果的过程中，需要阳光、雨露、土壤、温度、肥料等各种各样的条件，有了这些条件，种子才能健康地、茁壮地成长。这样的条件，就称为“摄受因”，是指有了这些条件互相摄受，才能生起果实的意思。

6）引发因

如种子在生长、结果的过程中，依次发芽、长出茎、叶等，这些芽、茎叶等即为种子生长过程中的引发物。就唯识学家的种子学说而言，认为唯识种子在生起现行的过程中，善、不善、和无记三性业力，同样也具有引发同类诸法的作用，因此称为引发因。

7）定异因

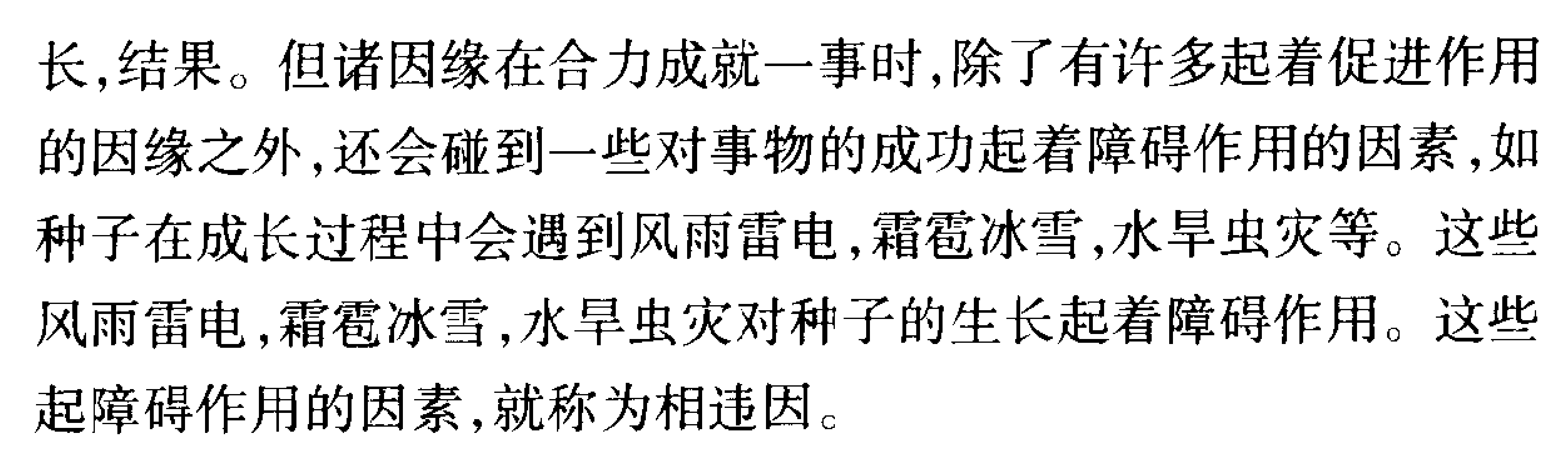
种瓜得瓜，种豆得豆。什么样的种子结什么样的果，不同的原因，必得不同的果，此即为定异因。阿赖耶识所藏之诸法种子各种各样，什么样的种子受到现行的熏习而发芽，必定会结出什么样的果。一切有为法，各能生起自果，因不同，果也一定不同，所以称为“定异”。

8）同事因

同事因又称共事因，指上述七种因中，除第一随说因外，其余六因在生成果的过程中，有和合之力，能共同合力生起一果，或共同生成一事。如是诸因，总摄为一，同成一果，故称同事因。

9）相违因

相违因指诸法在生成过程中，起障碍作用的因素。一种事物的成就，果的形成，必定借助于许多因缘的作用。如种子在生长过程中，需要水土、肥料、阳光、温度等。有了这些条件才能使种子成



长，结果。但诸因缘在合力成就一事时，除了有许多起着促进作用的因缘之外，还会碰到一些对事物的成功起着障碍作用的因素，如种子在成长过程中会遇到风雨雷电，霜雹冰雪，水旱虫灾等。这些风雨雷电，霜雹冰雪，水旱虫灾对种子的生长起着障碍作用。这些起障碍作用的因素，就称为相违因。

10）不相违因

对事物的产生和发展不发生阻碍作用的一切法，都称为不相违因。

五　五果

果是与因相对而言。凡一切事物，包括一切物质和精神现象，都是一定原因的结果，因此都可称为果，由此可见，果的涵义非常广泛，因此果的种类区分也非常之多。就与因相对之果而言，佛家分为五种，称为五果。如小乘说一切有部等有六因五果，大乘唯识学派有十因五果，大小乘之间所说的五果，其名称相同，但意义则略有区别。这五果是：一异熟果，二等流果，三离系果，四士用果，五增上果。

1）异熟果

依小乘佛教所说，是由异熟因所招的果报。如依大乘唯识学派所立十因说，则是由牵引因、生起因、定异因、同事因、不相违因等因所招之果报。按佛教所说，一切有情众生依本身所造之业力，在三界六道中轮回转生。若行不善之法，成不善之业力，将来必受诸恶趣之苦果；若行诸有漏善法，成诸有漏善业，将来必受诸善趣乐果。其因具有善不善之道德属性，但所获果报之苦乐则无善恶之道德属性，称为无记性，此因果关系在道德属性上相异，因此称

为异熟。

2）等流果

等流果又称依果。等是相等、同等之意，流是同类，同流的意思。在小乘六因说中，由同类因、遍行因二者所引起之果，依大乘唯识学派所说，则是由牵引因、生起因、摄受因、引发因、定异因、同事因、不相违因等引发之果。从道德属性上说，因果同类，如善因结善果，不善因结不善果。因为因果同类，所以名"等"，又从果的角度来看，果从因生，故称为"流"。

3）离系果

离系果又称解脱果。所谓离系，是指脱离烦恼系缚的意思。按佛教所说，人的生命过程中，充满了烦恼痛苦，若以佛教所说的圣道之智指导修行，力断烦恼，即能得到解脱，证得不生不灭的永恒境界。因此境界已经脱离了烦恼之系缚，所以称为离系果。此离系果，是由佛教所说的圣道无漏之智而得，故不从六因而生。但依大乘唯识家所说，此离系果可从十因中摄受因、引发因、定异因、同事因、不相违因等中得。

4）士用果

士者士夫，用者作用，士用果即指以士夫之作用所得之果。所谓士夫，主要是指由五蕴和合而成之有情众生，即人们通常所说的人。佛家认为，众生由色、受、想、行、识等"五蕴"，即五种物质或精神之原素构成，离五蕴而无众生之本质，因此所谓"人"之称实为假名。众生由此假名而暂称为"人"。"人"在现实社会中，又扮演了各种社会角色，如士、农、工、商等，由此又办各种社会事业，有各种社会作用，如作工务农，经商贸易，等等。诸如此类，皆为"士用"，由此士用而引发之果，都称为士用果。依小乘佛教六因四缘说，此士用果为俱有因和相应因所引发之果。大乘唯识学派则进一步将士用果分为人士用和法士用两类，其中人士用由十因中观待因、摄受因、



同事因、不相违因等引发，法士用果则由观待因、牵引因等生起。

5）增上果

增上果所包含的范围十分广大。所谓增上，意思是增进和助长。因此凡能增进、助长、甚至只要不阻碍一种结果之形成者，都可称为这一结果的增上果。由于世界万物都是处于种种因果关系中，因此也可以说，任何一物，相对其他一切事物来说，都可称为增上果。因此在五果中，除了其他四果外，其他一切结果都可称增上果。在六因中，增上果是能作因所生之结果，依唯识学家所说，则一切有为法，皆可称增上果，故十因中任何一因都可引得。

此五果与小乘六因及大乘唯识家所说十因之关系大致如下表：

五果	六因	十因
异熟果	异熟因	牵引因、生起因、定异因、同事因、不相违因
等流果	同类因、遍行因	牵引因、生起因、摄受因、引发因 定异因、同事因、不相违因
离系果	不从六因生	摄受因、引发因、定异因、同事因、不相违因
士用果	俱有因、相应因	（人士用）观待因、摄受因、同事因、不相违因、（法士用）观待因、牵引因
增上果	能作因	遍及十因

第三章 业报轮回——佛教报应说的依据

有关“业”与轮回的学说，就伦理角度来说，即为佛教道德价值判断的依据；如从宗教实践的角度来看，那就是佛教因果报应说的基础了。关于“业”与轮回的学说，在古代印度，并非佛教所独有，而是当时社会上广泛流传的传统学说。在古代印度的“吠陀”和婆罗门教的经典《奥义书》中都曾说到有关“业”的思想。佛教吸收了这些传统思想，经过整理和发挥，将这些学说组织到自己的教义学说中，并逐步发展成为佛教教义的重要内容。

从原始佛教到部派佛教，以及后来的大乘佛教，有关“业”和“因果”的思想，一直是整个佛教发展和演进过程中的一个重要问题。由此而发展起来的因果报应和三世轮回说，又成了中国佛教的基本教义之一，也是中国佛教伦理学说的重要组成部分。这种伦理学说，对佛教在中国的传播和发展起了极为重要的作用。在中国社会各阶层，特别是在下层民众中有着极其广泛的影响。



一 业报轮回说的主要内容及其伦理意义

业

“业”，本是梵文Karmar(音译为“羯摩”)的意译。它的本来意思是“造作”，即泛指有情众生的一切身心活动，即内心的思惟活动和由内心思惟活动所引起的一切语言、行为、动作、意志等身心活动。此外，业与因果说相结合，则指由过去行为和意志的综合而延续所形成的一种无形的力量，这种力量能决定众生现在的状态。原来，古代印度的思想家们认为，所有有生命有情感的物体，在生命运动过程中，都会产生一种无形的力量，这种力量将导致生命运动发展的趋向，导致一定的结果。这种趋向力，就称之为“业”力。这种思想为古印度的许多哲学家和宗教家所接受，同样也被佛教教义吸收。

佛教接受和发展了这种关于“业”的传统思想，并将其与佛教的宗教伦理思想相结合，从而成了佛教伦理思想的基础。佛教认为，有情众生的内心思惟活动以及随之而起的自身的语言和行动，必定会引起一定的后果。而且，当一个人的行为终了时，这种后果并不随之完全消失，而是形成一种残留的余力。这种余力还将作用于行为者。这种由有情众生自己所造的“业”产生的，并作用于行为者本身的力量，就称为“业力”。从伦理道德的角度来分析，一切众生的行为有善有恶，所以“业”也有善恶之分。善的业将引起好的，对自己及他人有益的后果；恶的业则会引起不好的，不利于众生身心健康的后果。

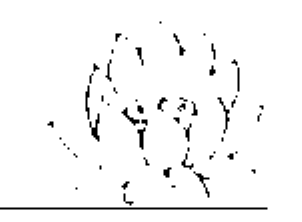
佛教讲因果关系。认为一切事物有因必有果；任何事物的背

后一定隐藏着某种原因。将业力说和关于因果关系的理论结合起来看，有情众生的生命运动本身所引起的一切活动，包括人的意识、言语和各种行为，必然会引起一定的果报。善的业产生善的果报；恶的业产生恶的果报，这就称为“业报”。把业报和轮回的思想相结合，认为一切有情个体依据生命运动而产生的业力，不断地在宇宙间流转变化，这就形成了业报轮回的思想。

关于这种意义的业报轮回思想，在古印度最古老的文献吠陀(Veda)经典中尚不明显。吠陀经典的内容是以宗教祭祀为主，围绕着祭祀仪式而舒发对神的歌诵、赞美和祈祷之情。在吠陀时代，人们认为用各种牺牲和祭祀仪式来奉祭神灵，就会在将来得到神灵的佑护，从而使自己得到幸福。据吠陀经典的描述，人的肉体死亡后，其灵魂将追随先祖的灵魂所走过的道路，去向永远光明的乐土。在这光明的乐土中，充满着绿荫、美酒佳肴和歌舞音乐。可见这种观念与佛教所说的业报轮回说完全不一样。

大约到了《奥义书》的时代，业报轮回说才逐渐形成一个比较系统的体系。婆罗门教的业报轮回思想是和种姓制度紧密结合在一起的。按照婆罗门教的说法，灵魂的转世取决于其对婆罗门教义的遵循程度以及他对种姓制度的态度。婆罗门教还把轮回的趋向概括为“天道”(神的地位，将来转世成为天神)、“祖道”(人的地位，将来转世成为婆罗门、刹帝利、吠舍等)和“兽道”(包括四种姓中最低的首陀罗种姓以及各种畜牲、饿鬼等)。

创立于公元前六世纪的佛教，作为当时出现的新的“沙门思潮”之一，其教义和学说也曾大量吸收了古代印度哲学思想的内容。佛教的业报轮回说比起婆罗门教来，更加完备、系统和组织化。佛教的业报轮回说认为，一切有生命的个体，总是依据其自身的意识和行动所产生的结果，即业力，永远在六道(指天、人、畜生、饿鬼、地狱和阿修罗——古代印度神话中一种常与诸天神发生争



斗的神灵)中生死相继,如同车轮那样不停地转动,因此称为“六道轮回”。

佛教说,生命的轮回过程既无开端,也无终止。如《心地观经》中所说的“有情轮回生六道,有如车轮无始终”,就是这个意思。但轮回并不是简单地重复前一过程,并不是生命个体生存的周而复始的流转,而是后世的生存形式依据前生的业力情况而变化发展;现世有情个体的生存,其思想意识和言行举止又决定着将来的演变。所以佛教的业报轮回说是佛教人生观的一个组成部分。佛教的最终目标是要从轮回中寻求“解脱”,即斩断那无始无终的轮回之链,终止生命的轮回,使之处于一种不生不灭、寂然不动的永恒的境界,这就是佛教所说的“涅槃”。所以,佛教的业报轮回说又与解脱论有密切关系。

二 业的类别区分

佛教所说的业,其本意为“造作”,即指由众生内心之思惟活动和由思惟引发的一切语言行动的总和所产生的一种力量趋势。从各种不同角度来分析,业有许多不同的种类区分。例如,从佛教伦理的角度来说,业有善恶的区别;如从业与思惟意识活动的关系来看,可分为思业和思已业两大类,从业的表现形式来说,又可分为身业、语业和意业三种,等等。

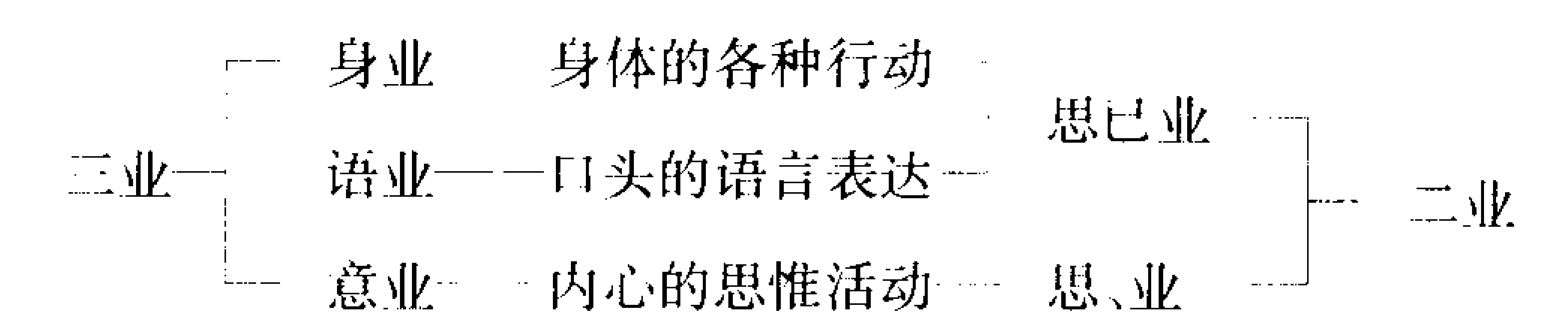
思业和思已业

众生的一切活动,即所谓“造作”,主要可分为内心的思惟活动,和由内心思惟活动所引发的身体的活动两大类。内心的思惟活动即心理活动,或者说是意识活动,可称为思业。由意识活动所

引发的身体活动，即由意识指导下产生的人的语言行为，则称为思已业。思业和思已业，是关于业的最基本的二大类。

身、口、意三业

思业和思已业二大类，是业的最基本分类。如果再进一步分析，可以看到：思业主要是指众生的意识活动，因此又可称为意业；而思已业，即由意识活动引发的身体活动，主要由人的行为和语言二部分构成，这分别被称为身业和语业。由此可知，“业”的种类又可分为意业（由心理活动，即思维活动）、身业（指由思惟意识引发的身体行为）和语业（由意识活动而产生的语言表达，又可称为口业）三种。《成唯识论》卷一中说：“能动身思，说名身业；动发语思，说名语业；审决二思，意相应故，作动意故，说名意业。”其中意业属内心思惟活动，是产生行为的意志。身业和语业则是通过意识的思惟活动而表现于身体和语言方面的行为，是经过思惟活动的作用后所产生的行为，所以属思已业。这样，身、语、意三业与思业和思已业之间所表现的关系，可表示如下：



表业与无表业

表即表示的意思。表业是指身体动作或语言声音，是能够让别人看到或听到的各类活动；无表业则是无法让人看到和听到的。身语二业有表业和无表业之分。身表业如取舍、屈伸等的身体动作，语表业如他人能听到的口头语言及以文字形式表现的书面语言。小乘佛教认为人的思想意识活动，即意业是别人无法看到和



听到的内心活动,因此是无表业。大乘佛教唯识学派则认为人的意识能于内心自我表示,所以也可分表业无表业二种。因此小乘佛教立二表业,大乘佛教则立三表业。表业与无表业又有律仪、非律仪、非律仪非不律仪之分。律仪是指由受五戒八戒等戒律,或修习禅定后产生的一种具有防非止恶的功能的精神力量。非律仪是指因杀生等恶业而产生的作恶止善之功能。处于律仪与非律仪之间的微弱的善恶之心,称为非律仪非不律仪。小乘的《俱舍论》中将这三种都归入无表业,然大乘佛教唯识学派则认为通于表业和无表业。

善、恶和无记三业

从有情众生身心活动的基本特点和内容对业的类别进行的区分,将业分为身、语、意三业或思、思已二业。这是最常见的分类,也是最基本的区分方法。如果依据业的性质来看,从伦理道德的角度加以分析,众生全部的"业",又可分为善业、恶业和无记三大类。这是因为,有情众生的一切身心活动,在道德方面又可分为善的活动、恶的活动和不含有善恶性质的活动三类。不含有善恶性质的活动,即不带有道德含意的某些活动,在佛教中称其为"无记"。记是分别的意思,无记就是无分别,也就是没有善恶性质的分别。佛教认为,有益于有情众生身心健康,能够感召众生此生或来生好的果报的业就是善业;反之,无益于众生的身心,给此世或来世带来坏的果报的业就是恶业。一切不带善恶性质的业就是无记业。这种区分在伦理上有重要意义,特别是关于善、恶二种业的分析,与佛教的伦理学说和宗教修行,都有重要关系。佛教有关"业"的思想,是道德因果律的基础。在因果关系中,佛教又非常强调因的作用。所以关于善恶二种业的教说,对于劝化众生在日常生活中奉行"诸恶莫作,众善奉行"的伦理实践有重大意义。

十善业和十恶业

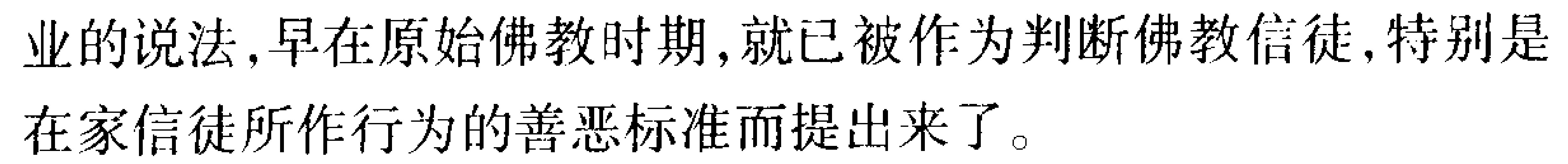
十善业，意为“十种善的行为”，也称为“十善业道”。十善业道是佛教对在家修行的佛教信徒在日常行为方面的具体规范要求，也是一种日常的行为准则。十善业具体内容如下：

1）不杀生、2）不偷盗、3）不邪淫、4）不妄语、5）不两舌、6）不恶口、7）不绮语、8）不贪欲、9）不嗔恚、10）有正确的见解（即“正见”）。

佛教所说十善业道，又可分为身体行为（身业）、语言行为（语业，或称口业）、和心理意识（意业）三大类。具体说来，在这十种“善业”中，前面三种，即不杀生、不偷盗、不邪淫，属于身体行为，因而称为身业。中间四种，即不妄语、不两舌、不恶口、不绮语四者，属于口头的，语言方面的行为，因此称为语业，或口业。最后三种，属于思想意识方面的，因此称为意业。它们之间的关系，可表示如下：

身　业	语　业	意　业
不杀生 不偷盗 不邪淫	不妄语 不两舌 不恶口 不绮语	不贪欲 不嗔恚 正见

违背了十善业的行为，或者说是与此相反的思想意识、语言行为，即是“十不善”，也就是十恶业。十恶业是能引起“苦”的果报的业力。在原始佛教经典中，常常以这十善、十不善来作为判断一个人，特别是在家信徒行为善恶的标准。例如在《中阿含经》第九经和第七十三经中，就曾说到，什么是善？什么是不善呢？接着经中就一一例举上述十善条文加以说明，以此为善。又以相反条文来说明十不善。由此可见，作为善恶行为规范的十善业道和十不善



业的说法，早在原始佛教时期，就已被作为判断佛教信徒，特别是在家信徒所作行为的善恶标准而提出来了。

然而，作为判断佛教信徒各种行为善恶标准的十善业道之说，仅仅是基于世间的立场而说的。也就是说，关于十善、十不善的教义，原则上是为在家佛教信徒说的。只要进一步对这十善业道条目加以分析，就会明白这一点。例如十善业道的前四项，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语，与佛教戒律中“五戒”的前四戒几乎完全一样，而五戒是佛教为在家信徒所立的戒律。另外，其中“不邪淫”这一条，在家色彩特别浓厚。佛教把正常夫妻关系之外的男女之间发生的性关系，一概称之为“邪淫”，“不邪淫”这一戒律就是为制止这种关系产生而立的戒条。如果是正常的夫妻关系，则不在当戒之例（当然，从更深一层的角度来分析，佛教有些经典中认为，即使是正常的夫妻关系，但若是过度地纵欲，或是在不恰当的时间或条件下发生的性关系，也是一种“邪淫”）。如果是出家的佛教信徒，那么他们已经离别了妻子和家庭，同时戒一切女色，那就不是“邪淫”的问题了。另外五戒中最后一条是“不饮酒”，是针对一切出家的佛教徒说的，在“十善业道”中则没有这一条，这也可见“十善业道”是从世间的角度，主要是对在家的佛教信徒说的。

十善业道从身、语、意各方面将佛教在家信徒必须遵守的伦理规范加以系统化，主要是希望引导在家信徒对佛教所说的善因乐果、恶因苦果这一针对世俗社会的伦理说教产生信仰，并能遵此而行。按佛教经典中说，世人如能行十善，则以后必将生于“善处”，如行不善，则必将堕于“恶处”。这种说法在佛经中经常可以看到。

现受、次受、后受“三时业”

前面我们曾经说过：佛教认为，当众生的造作行为终止后，业力的作用并不随之消除，它或迟或早地要作用于行为者本身。因

此，从业力作用发生的时间上进行分析，又可分为顺现法受业、顺次生受业、顺后次受业三种。由于这是依据业力作用发生的时间来区分的，所以称为“三时业”。

顺现法受业是指行为的结果即业力直接作用于现世的，顺次生受业是指业力将在下一生对行为者发生作用的，顺后次受业的是指业力作用将在更后来的转世中表现的。这种按业力作用发生的时间分类的三时业之说传入中国后，曾对中国佛教发生过重大影响。东晋时庐山的慧远法师曾对此加以发挥，与佛教的三世说相结合，形成三世轮回报应论，成为中国佛教伦理思想的重要组成部分。

四业

上述三时业，是从业力发生作用的时间来分的。再进一步分析，佛教认为有些业力，在三时中究竟作用于何时，并不确定。这样的业，称之为“顺不定受业”，它与上述三时业相结合，就成了四业。

这些是关于“业”的各种不同分类诸说。其他还有引业、满业，是按业力所引起的总报、别报结果的区别而分；定受业和不受定业、重业和轻业、共业和不共业、三浊业、三秽业、三清净业，等等，有许多不同的分别种类，就不再一一赘述。

第四章　宇宙观——时间和空间

所谓宇宙，在中国古代哲学中，主要是指时间和空间。《淮南子·齐俗训》释宇宙一词说："往古来今谓之宙，四方上下谓之宇。"由于宇宙是一切物质存在和活动的形式，因此它又是天地间一切万物的总称。人们对于整个宇宙世界的看法，包括对自然界、人类社会以及人类本身思惟等活动的总的看法，就构成了人的宇宙观，或者称为世界观。

现代哲学认为，世界上一切事物现象，都是由物质性因素以及精神性因素所组成，因此，世界观的根本问题就可归结为物质和精神，或者说是思惟与存在之间的关系。而以两者中的哪一个为第一性，就形成了哲学史上唯心主义和唯物主义二种基本哲学观点。

古代印度，在佛教之前的婆罗门教，就已经产生了丰富的哲学思想。在《森林书》和《奥义书》中，除了关于解释祭祀问题的内容之外，大量地涉及了关于宇宙和人生奥秘及人和自然关系等有关哲学思辨的内容。婆罗门教以"梵"为世界最高本体。"梵"是一种抽象的，没有任何具体属性的宇宙本体，而世间一切事物，都是由这一最高本体直接或间接派生。

作为婆罗门教对立面出现的佛教，对于世界宇宙的看法，则与此不同。佛教从缘起论出发，认为世间一切事物都是缘起而生，缘起而灭。佛教认为世界宇宙从时间上来讲无始无终，既无开端，也



无终了,就空间而言,则无边无际。因此佛教教义中没有关于宇宙创造生成之说,佛教的宇宙生成论即为缘起论。然其对于宇宙结构和要素,关于时间和空间,则有详尽而精到的分析。

一　无始无终的时间循环

佛教认为,宇宙在时间上是无限的,既无开始,也无终结。但佛教认为世间一切事物都是处在刹那间的生灭变化之中,即使无始无终的宇宙运动也是如此。宇宙的运动变化,每经过一定的时期,必定会有一个从生长到毁灭的阶段。这样的一个阶段,佛教称之为"劫"。而每一个这样的生长毁灭周期,期间又会经过形成、持续、败坏、灭尽这四个阶段,这四个阶段分别称为成、住、坏、空,也称为成、住、坏、空四劫。由此可见,佛教关于时间的认识和解说,是以"劫"为基础的。

劫

劫是梵语音译"劫波"、或"劫簸"的(Kalap)略称。意为"时分"、"长时"。原意是"极为长远的时间",这是古代印度计量时间的单位,因此佛经中有时意译为"分别时节",有时译为"大时"。如《释迦氏谱》中说:"劫是何名? 此云时也。若依西梵名曰'劫波',中土译之名大时也,此一大时其年无数。"《法苑珠林·劫量篇》说:"夫劫者,盖是纪时之名,犹年号耳。然则时无别体,约法而明,所以圣教弘宣,多所收载者。"

其实,佛教之前,婆罗门教就已经用这个词来说明极其久远的时间,并且以此来解释世界周期性的形成和毁灭。婆罗门教中有一种说法认为一劫相当于人间的四十多亿年,当一劫将尽时,将有



劫火燃起，烧毁一切，然后由创造之神重新创造，于是世界重新开始。另一说则认为一劫中包含了圆满时、三分时、二分时和争斗时这四个时期，合起来共有四百多万年，等等。

佛教沿用了以“劫”这一词来说明久远的时间这一说法，并在此基础上来说明世界的形成与毁灭的运动过程。但佛教的说法与婆罗门教对于劫的解说又有些不一样。佛教以“劫”这一概念作为解释时间的基础，来说明世界的生成和毁灭过程。而且，佛教各部经典中，对于劫的解说，也有多种不同的说法。如《大楼炭经》以刀兵、疾疫、饥馑等三灾为三小劫，而《起世经》中则称之为中劫。《大毗婆沙论》以八十中劫为一大劫，而《立世阿毗昙论》则以八十小劫为一大劫，等等。

一般来说，佛教将劫分为大劫、中劫、小劫。据《中阿含经》等说，人的寿命原本无量，后因贪于五谷百味，即减至八万岁，再后来，人们多行杀盗妄淫等恶行，寿命便渐减，直减至人寿十岁。由于世道败乱，人们互有害心，即生七日刀兵之灾。这时亦有人羞于恶行，即于刀兵起时，躲于山野隐处，过七日出，更互相见，生慈愍之心，复行善法。由是形色渐好，人寿渐增，复增至八万岁。如此从八万岁减至十岁，又从十岁增至八万岁，这一减一增，各为一小劫，合一减一增为一中劫。八十中劫为一大劫，一大劫包括“成、住、坏、空”四个时期，每一时期包括二十中劫。如《佛说劫中世界经》中说：“二十小劫坏，次二十小劫坏已空，次二十小劫起成，次二十小劫起成已住。”这成、住、坏、空四个阶段，又称为“四劫”。

四劫

四劫是佛教宇宙观中经常讲到的，用以说明世界形成与毁灭过程的四个阶段，这四个阶段就是成劫、住劫、坏劫、空劫，佛经中称之为“四劫”，它们分别代表了世界的形成、持续、毁坏和彻底毁

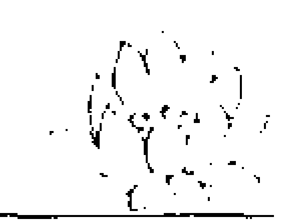
灭四个时期。佛教认为,世界总是在此四劫中运动演变,周而复始,不断地生成,持续,破坏,毁灭,又重新生成。

成劫,是佛教所说世界形成和发展阶段。

在解释成劫时,我们必须先了解所谓"世间"这个概念的含义。佛教经常讲到"世间"与"出世间",所谓"世间","世"有"迁流"、"毁坏"之意;"间"是"中"的意思。"世间"合起来即是处于迁流变化中的世界之意,在佛教中即指世俗世界。它包括了"器世间"和"众生世间"。在佛教教义中,一般将世俗世界总分为二大类,一类是处在生灭烦恼中的有情众生,佛教称之为"众生世间",或者也可称为"有情世间"。其中包括了天、人、畜生、饿鬼等所谓"六道众生"。另一类是此有情众生赖以生存依托的空间,即众生的生存环境,包括山河大地,草木稼禾,宫墙园宅等,此称为"国土世间",也称为"器世间"。

按佛教一般解释,成劫之中又包含了二十个劫。其中第一个劫就开始形成器世间,此后十九个劫,相继形成有情世间。据《法苑珠林》卷一中引《顺正理论》等记,成劫时,先从风起,然后从梵天宫一直慢慢到地狱,先成器世间,然后再有众生世间渐渐形成。据说世界经过一轮毁灭,又经过二十中劫的空劫后,便到了成劫。成劫来临之时,这时被彻底破坏的世界应当重新生成。开始,由于过去劫中一切有情业力积聚的缘故,于空间生起一些微细的风,后来,这些风越来越大,依次生成风轮、水轮、金轮等,然后成立山河大地等"器世间"。这时,前一劫世界坏时,初禅以下有情上升二禅已上,到成劫时,有有情众生因业力故从二禅天降生初禅大梵天宫中,后诸有情亦相继降生,先是生于诸天趣中,后因诸福相减,便渐渐下生,从诸天下生为人趣,乃至入饿鬼、畜生道,至第二十劫时世界已满,便进入住劫。

住劫是继成劫后的第二个时期,因而又称续成劫。这一时期,



世界已经形成，有情众生得以安住，整个世界处于相对的安稳时期。

住劫中也包括二十中劫。据说成劫时从风起，成器世间，及至后来才有有情众生之出现，那时人的寿命原本无量，到了住劫初，众生因欲望增加等，导致寿命缩短，先是减至八万岁，后又从八万岁开始，每过一定时间便减一岁，这样一直减到人寿十岁为止。此称为第一减劫。住劫中的最后一劫，即第二十劫，是为增劫，即在此劫中，众生寿命渐渐增加，由人寿十岁而增到八万岁。在此减劫和增劫中的十八劫中，众生寿命却是一增一减，即从十岁渐渐增至八万岁，又从八万岁减至十岁。

每至减劫末，便有疾疫、刀兵、饥馑三种灾害起，此称为小三灾。据《立世阿毗昙论》记，疾疫之灾起时，"有大疾疫，种种诸病，一切皆起。阎浮提中，一切国土，所有人民等，遭大疾疫。一切鬼神，起嗔恶心，损害世人，寿命短促，唯住十岁。……人发衣服，以为第一，唯有刀杖，以自庄严。是时诸人，不行正法，丰硕非法贪著，邪见等业，日夜生长，诸恶鬼神，处处损人。是时大国王种，悉皆崩亡，所有国土，次第空废，唯有小郡，是其所余，相去辽远，各在一处。如是人者，疾病困苦，无人布施汤药饮食，以是因缘，寿命未应尽，横死无数。一日一夜，无量众生，疾病疫死，由行恶法，得是果报。"

小三灾中第二灾为刀兵。《立世阿毗昙论》中说："人寿十岁时，三毒邪见，日夜生长。父母儿子，兄弟眷属，互相斗诤，何况他人。是时诸人起斗诤已，仍相手舞，或以瓦石刀杖，互相怖畏。四方诸国，互相伐讨。一日一夜，害死无量。如是过失，自然而生。人行不善，得是果报……"

小灾中第三灾为饥馑。"灾欲起时，由天亢旱，一切人民，遭大疾疫，一切鬼神，起嗔恶心，损害世人，寿命短促，唯住十岁。身形

短小，……人发为衣，犹为上服。刀杖自严，不相恭敬。贫穷困苦，愚痴邪见，日夜生长。谷贵饥馑，舍罗柯行。见他资粮，便往夺食。以此因缘，饿死无数。一切众生，生劫浊中，自然而起，造作恶业。天不降雨，四五年中，由大旱故，觅生草菜，尚不可得，何况米谷。一切禽兽，悉取食之。於一日一夜，饥饿死者，其数无量。”

按佛教所说，我们现在众生所居的世界，称为“娑婆世界”，从时间来讲正好处于成劫之后的住劫时，在我们这一世界中，将有千佛出世，释迦牟尼佛则是住劫中的第四个佛。

住劫过后，坏劫来临。坏劫是世界毁坏时期，这一劫同样也包括了二十劫。按佛教所说，世界的毁坏，与成劫正好相反。成劫时先从器世间开始，后来才是有情世间。而坏劫则是先从有情世间开始，在二十劫中，前十九劫就是坏有情世间，最后一劫，才是坏器世间。有情世间坏时，先从最下之地狱开始，届时地狱众生命终，渐渐上升到饿鬼、畜生或人、天之道，无复有再生地狱者。如有众生业力定受地狱之报的，将会投生于他方世界地狱中受报，这时坏劫即已开始。如此直至地狱再也没有一个有情众生，即为地狱坏尽。如此地狱坏后，饿鬼、畜生、阿修罗、人、六欲天等，依次坏尽。此世败坏，世上一切有情，或因其业力，转生于二禅以上诸天；或转生于他方世界，世间一切有情已尽，即众生世间已坏，唯留器世间空旷而住。最后有火、水、风三大灾起，毁灭一切器世间。先是世界出现七个日轮，照耀世间，致使烈焰腾起，将色界初禅天以下皆焚为灰烬。接着而起的是水灾，致二禅天以下漂没荡尽。最后又起风灾，将三禅天以下都吹坏。至此，上至诸天宫，下至地狱，一切坏尽，于是进入空劫时期。

空劫是四劫中最后一个时期，也包含有二十劫。在空劫时，世界遭坏劫及火、水、风三大灾的破坏，一切尽毁，唯有虚空。没有日月星辰，有如一个墨穴，只有大冥。这样的状态经过二十劫后，才



告结束，于是再次进入成劫，世界又再次开始一个新的周期。

除了劫这样一种长久的时间概念外，佛教还以“刹那”一词作为非常微小的基本时间单位。“刹那”原为梵文音译，意译为一念，即一动心念之间，表示极小、极短促的时间。佛教用以作为计量时间的长度单位，表示极短的时间。唐代高僧玄奘法师在《大唐西域记》中说：“时极短者，谓刹那也。”关于刹那究竟是指多长时间，佛教经典中也有各种不同的说法：如《俱舍论》卷十二中说，壮士一弹指间，就含有六十四刹那，而《大智度论》卷三十中却说六十念为一弹指。又如《仁王经》说，一念有九十刹那，一刹那中又有九百生灭。

总之，劫表示极长的时间，刹那表示极短促的时间。如《俱舍论》说：“时之极少名刹那，时之极长名为劫。”可见劫和刹那是佛教最基本的两种时间计量单位。佛教在解释这两种时间时，还贯穿了时间周而复始的循环以及事物时时运动变化的思想。

此外，佛教关于时间的概念还有许多，如“怛刹那”。据《大唐西域记》中记，一百二十刹那称为一怛刹那，怛刹那意为“一瞬”，然则《僧祇律》却以二十念为一瞬，二十瞬为一弹指。

六十怛刹那为一腊缚，三十腊缚为一牟呼栗多(模呼律多)，五牟呼栗多为一时，一日一夜中含有六时，其中昼三时，夜三时。一个月，按月亮的盈亏可分为白黑二分，从月盈至满，谓之白分；自月亏至晦，谓之黑分。黑分有时为十四日，有时则有十五日，这是月有大小的缘故，就如中国的阴历，有二十九日和三十日之别。

黑分白分，两分合为一月。六个月合为一行。按太阳在天空运行的方位，分为南行和北行，南行和北行合起来，就是一年。

古代印度，将一年分为六时：从正月十六日至三月十五日，是渐热时；三月十六日至五月十五日，是为盛热时；五月十六日至七月十五日，称雨时；七月十六日到九月十五日称茂时；九月十六日到十一月十五日，为渐寒时；十一月十六日到次年的正月十五日，

为盛寒时。佛教则将一年分为三时:即热时、雨时及寒时。其中热时是从正月十六日起到五月十五日,雨时是从五月十六日起至九月十五日,寒时是从九月十六日起至第二年的正月十五。

二　无边无际的空间世界

按佛教教义所说,宇宙在时间上无始无终,既无开始,也无终结,是一个不断运行着的循环过程。在空间上则是浩翰无垠,无边无际。佛教对于世界的划分,是多种多样的。最常见的就是佛教常说的"三千大千世界",而这三千大千世界仅仅是一个佛所教化的国土,按佛教说,宇宙间有无数个佛,每一个佛都有这样一片三千大千世界的国土,则宇宙实在是广袤,无量无边。而这无量无边的三千大千世界,又是无始无终地,不断地处于此成、住、坏、空四大劫的运动过程中。

世界

一般所说的世界,是指众生所居之处。所谓"世",原是指时间上的迁流,如今世、来世、三世等等。所谓"界",是指空间上的方位,如三界、欲界、色界等等。世界合起来,意为在时间上有过去、现在、未来三世之流迁变化,在空间则有上下十方场所定位,一般即指有情众生存在依托之处。

据佛教解释,我们所住的世界中心是一座大山,叫须弥山。须弥的意思是"妙高"、"妙光"、"善积"等,因此须弥山有时又译为"妙高山"等。相传山高八万四千由旬,山顶有善见城,为帝释天所居之处。其周围四方各有八位天道,帝释天在山顶统领须弥山周围的四方诸天,合起来共为三十三天,帝释天即为三十三天主。



须弥山下四周有大海环绕，依次有七重海，七重山。七重山外是大咸海，海外有铁围山。咸海四周分布着四大洲，依次为东胜身洲，南赡部洲，西牛货洲，北俱卢洲。此四大洲又称四天下，其间有一个太阳，一个月亮，昼夜不停地转动，照亮此四天下。

如此以须弥山为中心的九山、八海、四洲，再加上日月，就构成了一个世界。此外，佛教还有“大千世界”，或“三千大千世界”之说。即合一千个这样以须弥山为中心的一个世界，就称为一小千世界；合一千个小千世界即为一中千世界；合一千个中千世界就称为大千世界。因为一大千世界包含了大、中、小三种千世界，所以又称为三千大千世界。如此构成的一个三千大千世界，是一个佛陀教化的国土。

依《大智度论》言，三千大千世界，皆依风轮为基。是说每一世界的最底层，为一层流动之气流，称为风轮，风轮之上为水轮，水轮之上有金轮，金轮之上就是我们所生活的大地，须弥山就位于此世界之中心。

三　三界六道

佛教对于世界的看法，除了关于时间和空间的论述外，还可以概括为有情世间和器世间两大类。所谓有情世间，指世间一切有情众生，按佛教所说是由业力招感，五蕴和合而成的有情生命个体。佛教的有情众生，除了我们人类之外，还包括畜生、饿鬼以及诸天界。所谓器世间，则指有情众生赖以生存的客观环境，包括山河大地，草木稼禾，国土宫室等。

此外，佛教还将众生世间的生灭流转变化，按其欲念和色欲存在的程度而分为欲界、色界、无色界三种，统称为三界。界有轨持、

差别之义,此三界为处于生死流转中的有情众生生存的场所。由于此三界都是沉溺于生死轮回的迷妄众生的生存处,故又称为苦界,或苦海。

(一)欲界

欲界是指具有情欲、色欲、食欲、淫欲等各种欲念强烈的有情众生所生存栖居的地方,以其欲念强盛,故称为欲界。

居住在欲界的众生,从下往上,又可分为地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗、天六种,称为“六道”。

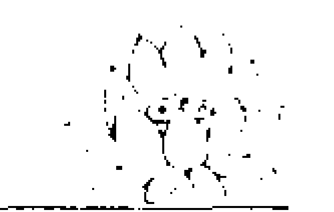
1. 地狱

地狱,梵文音译为“奈罗迦”,旧译为“泥犁耶”、“泥犁”等,意为恶者。因其为六道之一,因此又叫地狱道、地狱趣。依佛教轮回报应说,作恶者必受恶报,命终后,将堕于痛苦环境中,遭受种种罪苦,因此地狱的意思就是不可乐、苦具、苦器或受罪处。如《立世阿毗昙论》中说:“梵名泥犁耶,以无戏乐故,又无喜乐故,又无行出故,又无神速德故,又因不除离恶业故,故于中生,复说此道,於欲界中,最为下劣,名曰非道,因是事故,说地狱名泥犁耶。”又所据《大毗婆沙论》说:“地者底也,谓下底。万物之中,地在最下,故名为底也。狱者局也,谓拘局不得自在,故名地狱。”

在佛教中,所谓地狱,它既指遭受恶报的众生所生活场所,又指受此恶报的众生本身。因此对地狱有多种不同的解释。据《长阿含经》中说,地狱有大小之分,大地狱有八种,称为八大地狱,它们分别是:

一、想地狱,又作等活地狱。据说此中众生互相残杀,各怀残害他人的念头。手执刀剑,互相斫刺,剥皮割肉,身碎在地,冷风吹来,死而复活,重受诸苦。

二、黑绳地狱。此中狱卒,以火热的铁绳,捆绑罪人,烧皮彻



肉，焦骨沸髓，苦毒万端。

三、埠压地狱。此狱中以大山石，挤压罪人之身，使骨肉糜碎。

四、叫唤地狱。此中狱卒捉人，以热汤沸水，反复煎熬，令受苦者痛苦号叫。

五、大叫唤地狱。如前将罪人置沸水中反复煎熬，反受痛苦较前更重，号叫之声也更大，故名大叫唤。

六、烧炙地狱。此中狱卒将罪人放在铁器中用火烧炙，皮肉焦烂。

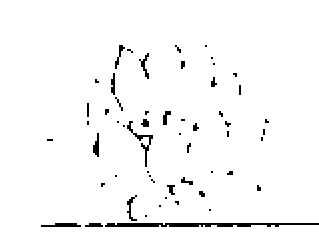
七、大烧炙地狱。以铁城、火炕烧炙罪人，比前更酷。

八、无间地狱(阿鼻地狱)。

此种种酷刑，使生此者轮番受诸罪苦，无有间息。八大地狱中，每一个又各有十六小地狱，合为一百二十八小地狱。按佛教所说，生前犯下种种罪行，行种种邪见，死后必堕此地狱受苦。

在诸地狱中，以阿鼻地狱受苦为最。所谓“阿鼻”，就是“无间”之意，是说此地狱中受苦不停，没有间息。又据《观佛三昧海经》记，阿鼻地狱有十八小地狱，各小地狱中又有十八寒冰地狱，十八黑暗地狱，十八小热地狱，十八刀轮地狱，十八剑轮地狱，十八火车地狱等等，据说众生在世犯四重禁，毁十方佛，不孝父母，邪漫无道，命终之后，必将生于阿鼻地狱，受种种苦。

地狱是众生轮回六道之一，在佛教传播发展过程中，这种说法在民间有极大的影响，它成了佛教教义以及宣传其伦理道德思想的重要内容之一。我国自唐以后，有关地狱的图画、变文，在民间十分流传，许多寺院墙上都画有这类内容的壁画，寺院用以劝恶扬善，或劝人信奉佛法。相传唐代著名画家吴道子曾于一寺壁上画出地狱图相后，令观者见了都惊恐惧怕，从此不敢食肉，以致当时两京屠夫为此而息业。由此也可见其影响之深。



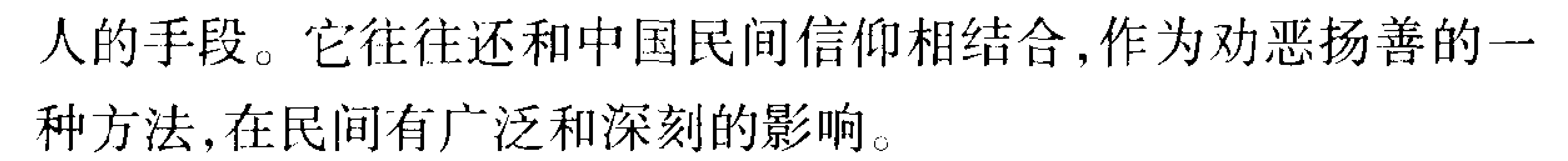
2．饿鬼

欲界六道众生中的第二道为饿鬼，即鬼道。因为此道众生中以饿鬼为最多，所以旧译多作饿鬼。但佛教所说的鬼类中，也有如药叉、罗刹等有大威力者，所以新译不作饿鬼而单作鬼道。梵名音译为薜多，或闭多等。据《大毗婆沙论》说：鬼者，畏之意。是说此鬼趣中众生虚怯多畏，故称为鬼。又说鬼是希求之意。此道中饿鬼常从他人，希求饮食，以活性命，所以称为鬼。按佛教说，此道众生，因前世之恶业，堕鬼道中，常受饥馑，长年得不到食物和水，身子羸瘦，丑陋不堪，见者望而生畏。其中有的饿鬼腹大如山，但咽如针孔，虽遇饮食而不得进食。

据《大毗婆沙论》、《善生优婆塞经》等说，鬼道住处有二，一为此阎浮提世界下方五百由旬处，是饿鬼界，此界中诸鬼由阎罗王统领。另一类住处不定，其中有威德者或住山谷，或住空中，或住海边，都有宫殿，衣食甘美，果报胜于人处。其无威德者，则住于草木坟墓等污秽不净处。

依《正法念处经》说，饿鬼大数有三十六种，如食吐鬼、食血鬼、疾行鬼、罗刹鬼、旷野鬼等，各因生前所作不同，故所受之报各别。《顺正理论》则将诸鬼道分为三类：其一为无财鬼，包括炬口鬼、针口鬼和臭口鬼。此类鬼或口吐烈焰，或咽如针孔，见食物无法下咽，等等。二为少财鬼，包括针毛鬼、臭毛鬼和瘿鬼。三为多财鬼，也包括三种，即希祠鬼、希弃鬼和大势鬼，此类鬼者，得享祠人们所祭之物，或可得人所弃之残物。此外，《瑜伽师地论》中，分鬼趣为三，一外障鬼，二内障鬼，三无障鬼。据《大智度论》、《善恶业报经》等说，众生若行十种恶业，或因贪欲、嫉妒、悭财、欺诳等命终后将投生于饿鬼道中。

与地狱道相似，饿鬼道之说法，从今天看来，有其荒诞的一面。但它也是佛教伦理思想的重要内容之一。佛教往往以此作为劝诫



人的手段。它往往还和中国民间信仰相结合，作为劝恶扬善的一种方法，在民间有广泛和深刻的影响。

3．畜生

畜生，新译作傍生，为傍行之生类之意。据新译《婆沙论》中说，诸有情因造作种种愚痴业，或因身语意各种恶行，堕于畜生道中。《业报差别经》中说，具造十业，得畜生报。一身行恶，二口行恶，三意行恶，四从贪而起诸恶，五从嗔起诸恶行，六从痴起诸恶行，七毁骂众生，八恼害众生，九施不净物，十行於邪淫。畜生道种类繁多，差别不等，《正法念处经》说有四十亿种，《楼炭经》说畜生道各各不同，大约有三类，一鱼，二鸟，三兽。此三类中各有无数种。

4．阿修罗

阿修罗又作阿须伦、阿素洛等。其含意有三：一是非天，指阿修罗有天人之福而无天人之德。据《婆沙论》等解释，素洛是梵文音译，即“天”的意思，“阿”是“非”的意思，合起来即为非天。二为无端正，是说阿修罗容貌丑陋。但佛经中又说阿修罗男容貌丑陋，阿修罗女却美貌非凡。三是无酒，指阿修罗不饮酒。说是阿修罗在过去世持不饮酒戒。或说阿修罗过去好酒，曾酿酒而不得，无酒得饮，便断了酒。

在佛教中，阿修罗是六道之一，又是佛教护法八部众之一。据说阿修罗生性好斗，又多疑善嫉，争强好胜，常与诸天斗战。众生若犯嗔疑等，死后就会堕入修罗道中。

据《长阿含经》中说，有阿修罗王，名罗呵者，住须弥山北大海中，因见诸天从其头上经过，即愤从心起，怒斥诸天对他无礼，于是发兵，与帝释天为首的诸天发生大战。他们之间的大战经历了很长时间，互有胜负，后来帝释天等得到佛法相助，才终于战胜了阿修罗。而阿修罗也最终皈依了佛法，还成了护持佛法在世的八部众之一。



5．人

人指人道，是佛教所说的六道轮回之一，众生生命表现形式的一种。梵文音译为摩兔沙、或末奴沙。据佛教解释，人由色、受、想、行、识等五种物质及精神因素和合而成。据《立世阿毗昙论》说，在六道中，人具有八种性质，一是聪明，二是为胜，三是意细微，四是正觉，五是智慧增上，六是能别虚实，七是圣道正器，八是聪慧业所生，由此八种性质，故称为人。另据《婆沙论》中说，所谓人，意即止息，在六道之中，唯有人能止息烦恼恶乱。又说人即忍之意，是指唯有人能在世间安忍。在有情众生轮回的六道中，人有思惟之功能，如新译《婆沙论》中说："何故此趣，名末奴沙。答昔有转轮王，名曼吠多，告诸人曰：汝等欲有所作，应先思惟，称量观察。尔时人即如王教，欲有所作，皆先思惟，称量观察。便于种种工巧业处而得善巧，以能用意，思惟观察所作事，故名末奴沙。"

在此世间，人所居处，为四大洲，即东胜身洲，南赡部洲，西牛货洲，北俱卢洲。佛教所有学说，都是以人为中心展开的。佛教认为，人生在世，唯苦非乐；愚者认为是乐，识者唯见为苦。佛教所说的教法，就是教导众生如何才能离苦得乐，所得的乐，就是佛家所说的涅槃境界。

6．天

天，梵语音译"提婆"。在佛教中，所谓"天"，主要是指有情众生因各自所行之善业而感得的殊胜果报，为六道轮回中的一种，称为天道，或天趣，而不是人们通常理解的自然界的天。佛教认为，天是有情众生轮回转生的六道中最妙、最善，也是最快乐的趣处，只有修习"十善业道"者才能轮回投生於天界。依《大毗婆沙论》说，天为光明照耀之意，因生于天趣中诸众生身有光明照耀，自然光亮，故名为天。又说天是显的意思，以万物之中，唯以天高显在上。又据《立世阿毗昙论》说："天名提婆，谓行善因，於此道生，故

名提婆。"在六道中,以"天"一道,最胜最乐、最善最高。《立世阿毗昙论》中说诸天报身之相:"所谓诸天,皆无骨肉,亦无大小便利不净。身放光明,无别昼夜。报得五通,形无障碍。"

然而,佛教中的"天"虽然是诸有情众生中最优越的趣处,能得到种种享受,但仍未脱离轮回,一旦前业享尽,则将重新转入轮回中。

7. 六欲天

佛教所说诸天,分布于欲界、色界和无色界之中。其中欲界诸天,主要有四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、乐变化天、他化自在天,称为欲界六天,或直接称为"六欲天"。

1) 四天王天

四天王天是诸天中位置最低的一层天,也是离世间最近的天。他们是多闻天、持国天、增长天、广目天。或称为多闻天王、持国天王、增长天王和广目天王。他们原是古代印度神话中的四位神将,后来成了佛教中的护法天王。据佛教所说,四天王天住在须弥山腰的犍陀罗山,他们各自率领着八大神将,守护四方天下。其中东方持国天王梵名"提多罗吒",率领颠逛鬼、香阴神等守护东胜身洲,南方增长天王梵名"毗流驮迦",率领鸠般荼、薜荔鬼等守护南赡部洲,西方广目天王梵名"毗留博叉",率领诸龙以及诸饿鬼等守护西牛货洲,北方多闻天王梵名"毗沙门",率领夜叉、罗刹等守护北俱卢洲。

四天王天是中国佛教中最常见的护法诸天。民间往往称之为"四大金刚",在中国佛教寺院中,他们常常被安置在天王殿中。民间相传,此四大天王除了护持佛法之外,还兼管着风调雨顺之职,所以在民间信奉的人很多。

2) 忉利天

忉利天又称三十三天,在须弥山顶。据说须弥山顶四面各有

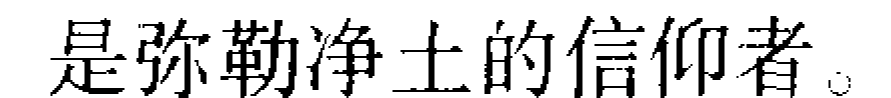
八天,中央即为帝释天所居。帝释天梵名释迦提桓因陀罗,简称“释提桓因”,意为“能天帝”。他居住在须弥山顶的善见城,为三十三天之主。因其为欲界诸天,所以并未断七情六欲。佛教相传帝释天曾率领诸天与阿修罗王大战,后来帝释天皈依佛陀,信奉佛教,并率诸天以牛头栴檀为佛陀及诸罗汉建造重阁讲堂,并以各种卧具和美食供养佛陀及其弟子。

3) 夜摩天

夜摩天又作炎摩天、焰摩天等,意为善时分、善时、妙善。是六欲天中第三层天,在佛教诸天中,四天王天和忉利天处于最下层,他们虽然也是“天”,但他们常住处并未超出须弥山,因此被称为“地居天”。而自夜摩天起,已是距须弥山八万由旬的空中,因此自夜摩天以上之诸天被称为“空居天”,而夜摩天居于“空居天”的最初层。相传夜摩天界光明照耀,生于此天界之诸天,身体轻盈洁净,互相亲爱,享受种种欢乐。

4) 兜率天

欲界六天中第四层叫兜率天,又叫兜率陀天、喜乐天、喜足天等。生于此界众生欢喜具足,因此称喜足。据佛教说,每当佛陀降生人世之前,都要先在兜天上,为诸天讲说佛法。兜率天宫分为内外两院,其内院据说是准备即将降生于人世的菩萨,即佛教所说的“一生补处”菩萨所居之处。按佛教教义说,我们这个世界,自释迦牟尼佛去世后,将来会有弥勒佛降生说法,教化众生。这弥勒佛就是未来佛。弥勒佛在降生人间之前,现在就在兜率天宫的内院中说法。相传弥勒菩萨能为众生解说在佛法修行过程中产生的种种疑难,因而我国古代,自东晋至唐代,有关弥勒的信仰非常盛行,弥勒净土也是我国早期净土思想中的一个重要部分。东晋时我国著名的僧人释道安就是信仰弥勒净土,我国佛教史上另一个著名的僧人,我国历史上伟大的旅行家和翻译家、唐代僧人玄奘法师,也



是弥勒净土的信仰者。

5）乐变化天

六欲天中的第五层为乐变化天，又称化自在天，化乐天等。相传生活在这层天中众生，化五尘而自乐，因此称为化乐天。

6）他化自在天

欲界六天中最高一层为他化自在天，又称他化乐天，他化自转天。居于此天的众生以他人所化之乐中得自在，因此称他化自在天。

欲界六天中，四天王天居须弥山腰，忉利天居须弥山顶，此二天均离开大地，因此称地居天，夜摩天以上诸天，居忉利以上的空间，因此称为空居天。据《翻译名义集》卷二称，所谓天，清净光洁，最胜最尊，所以称为天。众生因修上品十善，所以离开五道，投生于天趣。其中若是未修禅定，不能离于地者，为地居天。夜摩天以上四天，因禅定力故，不依于地，居于空中。但因其定力未到，即未能入根本禅定，所以还未能脱离欲界。即如端坐摄身，调和气息，泯然澄静，身如云影，虚豁清净，而犹见有身心之相，便名为欲界定，是为欲界诸天所修之定。

如能修根本禅，离欲界之粗散，便生于色界。

（二）色界

色界位于欲界之上。相传生于此界之诸天，远离食、色之欲，但还未脱离质碍之身。所谓色即有质碍之意。由于此界众生没有食色之欲，所以也没有男女之别，生于此界之众生都由化生，依各自修习禅定之力而分为四层，分别是初禅天、二禅天、三禅天、四禅天。

1．初禅诸天

初禅天中，又有梵众天、梵辅天、大梵天三重。

梵众天又称梵身天，是色界初禅诸天中的第一层。居于此处

诸天众，相传为大梵天所领，因此称梵众天。

梵辅天又称富楼天，是色界初禅天中第二层。此天诸众生均为大梵天王之辅佐，当大梵天王出行时，此诸天必侍卫左右。

大梵天又称梵天、梵王等，是色界初禅天中的第三天。他是初禅三天之主，又是此娑婆世界之主。在佛教经典中，大梵天往往是佛法的护持者，经常为佛法而向佛陀请教。在古代印度，对于梵天的信仰很早就出现了在印度教中，梵天与湿婆、毗湿奴一起成为印度教的三大主神之一。佛教吸收了古代印度信仰中的这一神祇，将梵天作为佛教的护法神之一，并列于色界初禅天之中，作为初禅诸天之首。在初禅三天中，大梵天是主，梵辅天是大梵天的辅臣，而梵众天就如同大梵天之臣民。另外，在佛教有些经典，如《长阿含经》等中，将色界初禅分为四天，即梵众天、梵身天、梵辅天、大梵天。而佛教有些部派则仅分梵辅、梵众二天，以大梵天归于梵辅天中。

2. 二禅诸天

二禅天中，也可分为三天。一少光天，指在二禅诸天之中，以此天光明最少，因此称少光。二无量光天，是说自少光而上，此天中诸众生光明渐增，其量无限，难以测定，所以称无量光。第三是极光净天，又作光音天。是说此天中诸众生光明遍照，较之以前更盛，而且此天众言语时，口出净光，以光明为语。

二禅诸天，远离初禅的寻、伺等心理活动，故内心明净，具有净、喜、乐、心一境性四特性，住于喜乐等情感之中，所以其境界称为“定生喜乐”。

3. 三禅诸天

三禅天分为少净、无量净、遍净三重。所谓净，是说此三禅天中诸天已离喜乐之情，唯受自地之妙乐，所以称为“净”。其中少净天是三禅诸天中受自地之乐最少的，故称为“少净”。第二无量净天，指此天众所受之乐渐增，其净难以衡量，故称“无量净”。第三



遍净是说此中诸天众所受之乐遍满，故称“遍净”。

三禅诸天，已离二禅所有的喜乐等情感，唯具行舍、正念、正知、受乐和专心一境等五种特性，其所获的境界称为“离喜妙乐”，并以正念正知，精进修行，以求得更高的境界。

4．四禅诸天

四禅天是色界诸天中第四重。其中可分为八层：一无云天，这是相对于以前诸天所居之处而说的。按佛教所说，色界三禅之前诸天虽为空居天，但其所所居之处如云层密合。自四禅以上诸天所居之处，则在此云层密合处之上，其云轻散如虚无，故将此四禅中第一层天称为“无云天”。二福生天，指生于此天之众生福力最为殊胜，故称。三广果天，指色界诸天中以生于此天之众生果所最胜，所以称广果。四无烦天，此天中诸众生没有纷乱繁杂的各种烦恼。五无热天，意思是说生于此天诸众生已经完全降伏了诸烦恼热障，故称无热。六善现天，此天中诸众生修行之果德已现，故名善现。七善见天，此天中诸众生修行已到极细微之境界，其所见均极清澈。八色究竟天，已修行到达色界的最高境界，如超越此界，即到无色界。

四禅诸天，通过修行已经离开了三禅诸天还有的妙乐情感，一心忆念清净之修养功德，具有舍清净、念清净、不苦不乐受和心注一境等特性。四禅八天中，自第四无烦天起以上五天，已到达圣者的境地，为阿罗汉四果中的不还果（即不再进入轮回转生），因此称为五净居天，或五不还天。

（三）无色界

无色界为三界之一，又称无色天。“色”是质碍的意思，无色就是没有质碍，即指超越了物质世界的束缚，所得到的自由状态。是通过修习厌离物质的四无色定，或称四空处定而获得的天界果报。

无色界中，也因修行的深浅而分四种差别，即一空无边处，二识无边处，三无所有处，四非想非非想处。此四处称为四空处，四空天，或四无色处、四无色天等。

空无边处，为四无色处之最初阶段。初修无色定，必厌弃物质世界，一心思惟无边无际之空观，使心与无边之空相应，这就是所谓空无边处。

识无边处，从厌弃外界物质世界之质碍，进一步修习内心心识，以心与心识作无边无际之观。此即为识无边处。

无所有处，既否定外界物质之质碍，又否定内心心识，唯思内外一切无所有。以修此无所有观而得生天之果报，即无所有处。

非想非非想处，又称非有想非无想处。指此天之修行已到极静极妙之境界，以无各种粗想而称非想，又因其想未绝，尚有细想，所以为非非想。

佛教的三界六道，大致可归结为下表：

<table>
<tr><td rowspan="11">三界</td><td rowspan="6">欲界</td><td colspan="2">地狱</td><td rowspan="11">六道众生</td></tr>
<tr><td colspan="2">饿鬼</td></tr>
<tr><td colspan="2">畜生</td></tr>
<tr><td colspan="2">阿修罗</td></tr>
<tr><td colspan="2">人</td></tr>
<tr><td>六欲天——四天王天 忉利天 夜摩天
兜率天 乐变化天 他化自在天</td><td rowspan="6">诸天</td></tr>
<tr><td rowspan="4">色界</td><td>初禅三天——梵众天 梵辅天 大梵天</td></tr>
<tr><td>二禅三天——少光天 无量光天 极光净天</td></tr>
<tr><td>三禅三天——少净天 无量净天 遍净天</td></tr>
<tr><td>四禅八天——无云天 福生天 广果天 无烦天
无热天 善现天 善见天 色究竟天</td></tr>
<tr><td>无色界</td><td>空无边处 识无边处 无所有处 非想非非想处</td></tr>
</table>

第五章　三科——对物质和精神现象的概括

佛教是一种思辨性很强的宗教，在世界诸宗教中，佛教以辩证思惟为其教义特色。佛教教义中，充满着哲学的思辨。原始佛教主要致力于分析人生的各种痛苦，以及如何解脱这些痛苦的方法，这就涉及到主体和客体的问题。为了分析和说明这些教义，佛教又从各种角度对这些问题进行论述，并因此而构成佛教教义理论的特色。三科，就是佛教从主观和客观角度对世界的精神和物质现象进行的分析和概括。三科的"科"就是科目、类别、门类的意思，三科的意思就是三大类别，三大科目。这三大类别分别是蕴、处、界，或者称为阴、入、界，具体来说，就是五蕴、十二处、十八界。

一　五蕴

蕴，梵文音译为"塞犍陀"，旧译为阴。据《大乘义林章》五记："梵云塞犍陀，唐言蕴，旧译名阴。"蕴有积聚的意思，《大乘五蕴论》中说："以积聚义故，说名为蕴。"所谓积聚，是指和合相聚之意，佛家认为，世间一切事物，包括物质和精神现象，都是由各种最基本的因素和合相聚而成，因此称为"蕴"。然而，正是因为一切事物都

是由各种基本因素和合而成，所以事物本身并没有自身质的规定性，因而虚幻不实。例如，佛家认为，世间一切色法，即一切有形相，有质碍的东西，都是由地、水、火、风这四类基本物质元素构成。如房子是由砖、瓦、梁、门、窗等部件构成，舍此各种部件而无“房子”的存在。房子是这样，其他一切事物也是这样。如从另一角度来看，因缘和合之色法，总是不断地处于相生相灭的运动变化之中，前灭后生，相续不止，不断显现生起，不断积聚相生。

色法是这样，心法也是这样，由此而构成了世界万法，即世界万事万物。因此，可以说五蕴是构成世间一切事物的基本原因。

世界万物是这样，作为生活于此世界中的众生，同样如此。佛教认为，人本身是由“五蕴”和合而成。五蕴在中国佛教经典中，有时又译作“五阴”、“五众”等。“五蕴”具体是指：

1）色蕴，指世间一切物质现象。

2）受蕴，即众生通过感觉器官接触外界事物而产生的感觉。

3）想蕴，通过对因接受外界事物而产生的感觉进行分析而得到的知觉和表象。

4）行蕴，通过对外界事物的认识而产生的行动意志。

5）识蕴，主要指人的意识作用。

色蕴

佛教所说的色，或者称色法，与我们平时所说的颜色、美色之色，意义完全不一样。佛教所说的色法，泛指一切有质碍的事物现象，大约相当于现代哲学中所说的物质现象。按佛教教义说，“色”有“变”和“碍”二种基本特征。

所谓“变”，就是指世间的一切事物现象都是处于不断的运动变化过程中。因而任何事物都不是固定不变的，都不是永恒的。人的生命是这样，一切事物也是这样。即使整个宇宙，也是处于不



断的成、住、坏、空周而复始的运动过程中，这就是“变”。

“碍”是指质碍，即指一切色法都是有形质、能互相障碍之物体。有质碍就一定在空间占有一定的位置。例如我们说一张桌子堆满了东西，正是因为这些“东西”是有质碍的，占据了桌面上一定的空间，所以才会被“堆满”。由此可见“变”和“碍”是色法的二个基本性质。

由这些有变碍的色法相聚而形成的一切物体，即为色蕴。按佛家的说法，概括地说，色蕴就是由地、水、火、风“四大种”相积聚而成的一切事物。佛家认为：世间一切事物都是由“地、水、火、风”这四大基本原素相聚而构成。其中“地”以“坚”为性；“水”以“湿”为性；“火”以“暖”为性；“风”以“动”为性。当然，这些地水火风等四大种只是能造就世间一切事物的基本原素，并非是指我们平时日常生活中所能看到和接触到的地、水、火、风等具体事物，这还是有区别的。我们平时所见到碰到的具体的大地、流水、烈火、狂风等，都是由四大所构成的具体事物的相貌，是“所造色”，而作为基本元素的四大因能构成一切事物，因而是“能造色”。能所之区别，是不能混为一谈的。

四大所造之色，包括我们眼、耳、鼻、舌、身等五种感觉器官，以及由此五种感觉器官所感觉的色、声、香、味、触五种外界客观事物特征(外境)，以及由意识所缘之色，称为“法处所摄色”共十一类。其中眼等五根，是我们的感觉器官，其本身也是由物质性的因素构成，因此，亦属色法，称为“众生自体色”。由眼等感觉器官所接触到的外境，即对事物的感觉是通过对事物的颜色、声音、气味等来认识的，而这些表示外境特征的色、声、香、味等，亦当属色法。以其为五根所感觉到的，因此称为“根所取色”。而“法外所摄色”，则是由人的意识活动所攀缘的色法，又可分为“极略色”、“回极色”等。

如此由四大及四大所造之色，构成了“色蕴”的基本内容，由此



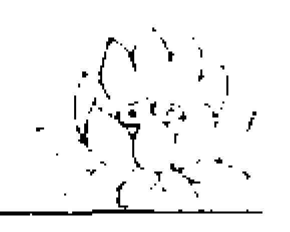
可见,佛教所说之色蕴,大致上相当于现代哲学所说的“物质”概念,其主要内容可如下表显示:

<table>
<tr><td rowspan="10">色
蕴</td><td rowspan="4">能造色
(四大种)</td><td colspan="3">地——以坚劲为体性</td></tr>
<tr><td colspan="3">水——以流湿为体性</td></tr>
<tr><td colspan="3">火——以暖热为体性</td></tr>
<tr><td colspan="3">风——以迁动为体性</td></tr>
<tr><td rowspan="6">所造色</td><td rowspan="5">五
根</td><td>眼——色</td><td rowspan="5">五
境</td></tr>
<tr><td>耳——声</td></tr>
<tr><td>鼻——香</td></tr>
<tr><td>舌——味</td></tr>
<tr><td>身——触</td></tr>
<tr><td colspan="3">法处所摄色(意根所缘)</td></tr>
</table>

受蕴

受的本来意思是领纳、接受。作为五蕴之一的受蕴,是指人的意识在接受感觉器官(根)接触外界客观事物(境)时,所产生的或喜悦,或不喜欢等的心理感受。因而这是属于精神现象的范围,是人们的一种心理活动。

我们对外界事物的认识和感受,是通过感觉器官进行的。当人的眼、耳、鼻、舌、身等感觉器官接触客观外界事物时,外界事物本身会对我们的感觉器官产生一种舒服的,或不舒服的感觉,当然在某种情况下,也会产生既不舒服,也无不舒服的感觉,这在佛教中称为“相顺”或“相违”的作用,于身心有益的即为相顺作用,于身心不利的即为相违作用。例如自然界盛开的各种鲜花,会使人看上去觉得赏心悦目,闻起来令人陶醉,这就是“相顺”的作用。又如当厨师在烹调美食时,人们闻到烹调时食物所散发出的香味,也会联想到美食佳肴,从而令人垂涎欲滴,增进食欲,这也是一种“相



顺”的作用。由此可见,这些“相顺”的作用会在人的心理上引发一种喜悦,高兴的情绪,以及希望得到的追求之心理。

反之,如果是一些刺鼻的气味,或腐烂的东西散发出的阵阵腐臭,或是其他难闻的气味,必定会使人感觉不舒服,甚至会产生令人作呕的感觉。

鼻根对于气味是这样,其他眼、耳等器官在接触外境时,同样会在心理上产生各种或令人愉快的,或使人难受的感受。佛家将这些由感觉器官接触外界事物而在心理上引起的种种感受,概括归纳为三大类:

第一类是能使人在身心产生舒适的,从而在心理上引起人们喜悦、爱恋的感觉,这称之为“乐受”。对于乐受,在没有获得这种感觉之前,会产生一种追求的欲望,希望能获得这种感受;在获得这种感觉以后,又会产生希望保持这种感受而不愿舍离的愿望。这就是乐受在众生心理上引起的感觉。

第二类与第一类相反,即能引起众生身心的不适,进而在心理上产生难受痛苦而加以排斥的感受,这称为“苦受”。对于苦受,在没有获得这种感受之前,人们并不愿意得到,或者会采取各种手段,尽量设法避免遇上。而一旦遭受这种感受,即会产生一种想尽快逃避,尽快结束这种感受的愿望。这是苦受在众生心理上引起的种种反应。

除了苦乐二种受外,还有一种是在上述两种情况之外的“受”,即对人的身心既不产生喜悦、舒适从而引起希望和追求之感觉,也不会产生难受和痛苦从而使人产生逃避或不希望遇上的心理感受,这样一种感受,即称之为“舍受”。

以上苦受、乐受和舍受,合称为“三受门”。这是对于受蕴最基本的分类。此外佛教一些派别还从感受所作用的对象以及产生感受的程度差别,又从苦受中分出“忧受”,从乐受中分出“喜受”,由

此而构成“五受门”。还有一些佛经则从产生感受的感觉器官以及作用于心识的种种差别，又细分受蕴为五位、七类、二十七受等。

想蕴

想是想象、思想的意思。通过感觉器官对外界境物获取一定感觉之后，经过综合分析，就会在意识中形成概念，这一过程就是所谓想蕴。《唯识论》中说：“想蕴者，谓于境取种种相。”想蕴的特征就是以取相为性，也就是形成对外界事物的概念。我们通过感觉器官，在接受了关于外界事物的形状、大小、颜色、质地等种种信息后，即会在心中形成一定的概念。而一旦对某一事物形成一定概念以后，意识就不必再依赖感觉器官对外界事物的直接接触和感知，只要通过概念就可得到对外界事物的一定了解，得到关于这一事物的综合印象。例如，当我们面对一个杯子，开始时会通过眼睛看这个杯子的形状、颜色、大小，又会通过手的触摸及其他感觉器官的接触对这个杯子进行全面的了解，于是我们就会得到关于这个杯子的综合印象，从而形成关于这个杯子的一系列概念。一旦形成概念，以后只要一提到这个杯子，就会在意识中浮现出这个杯子的形象，而不必再依赖感觉器官对这杯子进行接触，这就是想蕴在认识过程中所起的作用。

当然，上述例子只是想蕴最基本的作用。佛家又将想蕴分为“有相想”及“无相想”两大类。有相想即如前面所举的例子，通过对事物的形状、大小、色彩等的了解而在意识中产生关于这一事物的形相概念，这称为有相想。有相之相，即关于事物的形相、相状、相貌之意。无相想又可分为几种情况：例如，有些众生五根有缺，无法对所缘之境产生辨别作用，形成明确的想象。如天生盲者从未见过赤白青黄等颜色，即无法对事物的颜色产生有相之想；同样，耳聋者也无法对声音产生有相想，他们只能通过别人的描述而



在意识中产生无相想。这是无相想的一种情况，另一种情况是诸根所缘之外境本身即无相，例如佛教徒对其所追求的精神境界涅槃之想，因涅槃境界本身即无相，所以此即为无相想。还有，修行者在修习禅定时，当进入到一定的境界，这时的意识无法对所缘之境作某种相状之了解，所以这也称为无相想。

行蕴

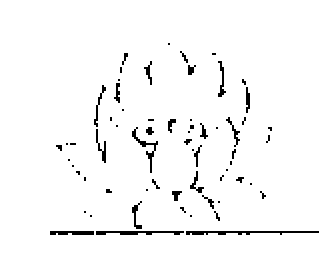
作为五蕴之一的行蕴，其所说之行，与一般所说的行为、行动、言行等等的“行”，意思完全不同。五蕴中的行蕴，是一种心理活动，主要是“思”的意思。

一般来说，在佛教中，说到“行”，大致有“迁流”和“造作”两层意思。迁流即变化，就意识而言，前念灭，后念起，念念不断，刹那生灭，迁变流动，因此称为迁流。就造作而言，主要是指“思”。佛家认为，“思”以心的造作为性，它有能够驱使心法趋向于善恶。由此可见，思就是一种思惟、思量、思考等等的心理活动，通过这种心理活动，能够使心发起造作之功用。由于行蕴以“思”的活动最为重要，因而以“思”为行蕴。

唯识家对世俗世界之分析，可归纳为五位百法。五位即心法、心所有法、色法、心不相应行、无为法。在五位法中，心所法又可分为五十一种，其中除了受、想二法之外，其他四十九种心所有法，以及二十四种心不相应行法，都是归属于行蕴。故《大乘广五蕴论》中说：“云何行蕴？谓除受想，诸余心法及心不相应行。”

识蕴

识是了别的意思，即分别、辨别、了达之意。《大乘广五蕴论》说：“云何识蕴？谓于所缘，了别为性。”即因感觉、判断等认识过程对外界事物产生辨别，了解之功能。具体而言，则指眼、耳、鼻、舌、

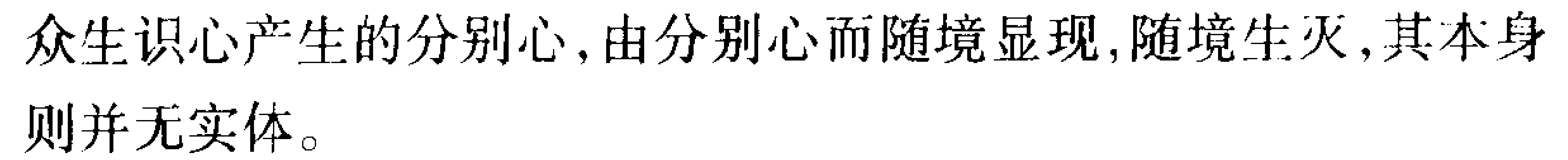


身、意六识及第七末那识、第八阿赖耶识。此八识以所依之根而得名,即眼识依眼根,耳识依耳根,鼻识依鼻根,舌识依舌根,身识依身根,意识依意根、末那识的特点是不断思量,是为前六识之依据,其本身则以第八识为依,阿赖耶识意为"藏识",有能藏,所藏之意。唯识家以阿赖耶识中藏有变现世间一切事物的种子,又是前七识的依据,是世间一切事物的根本,因此又名为根本识。

如详细区分,此八识又可分为心、意、识三种区别。八识中唯第八阿赖耶识名为心,第七末那识名为意,前六识才名为识。心、意、识三者的差别,据《成唯识论》解说,"心"是集起的意思。因第八阿赖耶识是世间万法之根本,其中所藏之种子能集起世间万法,故而称之为"心"。"意"是"思量"的意思。第七末那识的作用,是依据第八阿赖耶识而产生思量之功用,因而以"意"为名。"识"是了别的意思,前六识缘外界之境,以第七、第八两识为依,产生了别作用,因而名之为"识"。由此八识综合而成识蕴。

如此五蕴,其中色蕴相当于物质现象,受、想、行、识四蕴基本上都属心理方面,相当于精神现象。就受、想、行、识四蕴而言,也是从感觉到知觉,从认识到思惟,由浅入深,由粗到细,层层进入,从而组成一个完整的意识体系。因此,佛家的五蕴之说,概括了世间一切物质和精神现象。

佛家说,世间一切均由五蕴和合而成,故此五蕴和合之世间一切法均为假有。为说明这一点,佛陀在说法时,曾运用比喻的方法进行解说。如《大庄严经论》中载,佛陀在为频沙王说世间万法都是虚妄不实的时候,曾将色蕴比作浮在水面上的泡沫,意思是说众生之色身就像这种泡沫一样,虚有形相,但却虚而不实。他把受蕴比作水中冒起的水泡,刹那生灭,断灭无常。又把想蕴比作海市蜃楼,认为是由众生系念而呈现的形象,是一种虚幻的景象。行蕴好比芭蕉,虚脆而不坚实。识蕴比作幻术,虽变幻莫测,但实际是由



众生识心产生的分别心，由分别心而随境显现，随境生灭，其本身则并无实体。

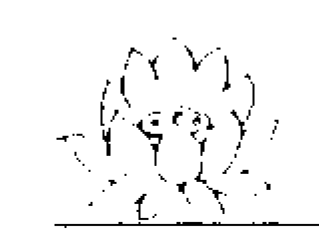
五蕴是佛教对世间所有物质和精神现象所作的归纳。在“五蕴”中，除了第一个色蕴是属物质性的事物现象之外，其余四蕴都属精神现象。佛教认为世间一切事物都是由此五蕴和合而成，人的生命个体也是由五蕴和合而成，离开五蕴，即无人的精神和肉体之存在，也就谈不上人的生命。因此，无论是自然界，还是有情众生个人的生命个体中，都没有一个终极的，最高的主宰（我，或灵魂）的存在，这就是佛教的“无我说”。

二　十二处

“处”作为蕴、处、界三科中的一科，其本身是由梵文转译过来，本来有生长、养育的意思。依唯识学派的《大乘广五蕴论》说，“问：处为何义？答：诸识生长门是处义。”即处为诸识生长的地方，所以译名为处。而诸识生长，内依诸根，外依诸境，所以所谓“处”就包括了“根”和“境”两个方面。具体而言，即众生的内六根、外六境，合在一起，就成了十二处。

六根

根是能生，增长的意思。就象植物的根，是植物生长的基础，有了根，植物才能生长、开花、结果。一切事物的生长都有其自己的根，故《大乘义章》卷四中说：“能生名根”。根有多种，其中能产生和增长众生之“识”的根，有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，加上能产生心识作用的意根，合称为“六根”。此六根中，眼根能生眼识，耳根能生耳识，其他诸根也都能产生相应之“识”，因此称为“根”。



在此六根中，前五根为人的感觉器官，众生由五根接触外界事物，获得关于外界事物的色彩、形状、质地等有关信息。因为此五根是众生的感觉器官，属生理方面的，所以又称为“五色根”。

佛教有些教派又进一步将五根之体细分为“扶尘根”和“胜义根”。其中“扶尘根”又称浮根、扶根或扶根尘等。它专指由肉体构成的生理器官本身，是器质性的。比如，眼之扶尘根即我们平常所说的眼睛，耳之扶尘根即指我们平时所说的耳朵，其他诸浮尘根也是这样。扶尘根的作用是扶助正根对外界事物产生认识，其本身并无获取外境，产生认识的功能。

“胜义根”又称“正根”，佛家认为它并不是生理性的实体，并非器质性的。胜义根的作用是依据扶尘根而立，在扶尘根的扶助下，获取客观外境，发动内识，从而产生感觉、认识之功能。其本身之体是由清静微妙，极其精微的四大种所构成，非一般肉眼所能看见。从现代科学的角度来看，它似乎相当于医学科学中讲的神精系统。

第六意根是产生意识之根，它与前五根略有不同。前五根以肉体构成的生理器官为体，其本身即是由“色”组成，故又称为“色根”。意根则是由心所依，生起的心理作用，属于心法，故相对于前五根被称为“色根”而言，意根是“无色根”。它能引起意识的作用，也是与前五根相对应的五识的所依，因而意根是六识共同所依。

由以上分析可以看到，佛教所说的六根，概括了众生的身、心两个方面的内容，因此佛家又常常以六根来指众生身心之全体。平时常说的“六根清净”，就是在这个意义上说的。

六境

又作六尘、六妄等，即指六根所对之六境，亦是眼等六识所缘之外境，是作为客观外界事物，是认识的对象。六境具体是指色、



声、香、味、触、法六者。

色境是眼根所摄取的外境,眼识认识的对象。自然界有各种各样的"色",大致又可分为可以分明显现的显色,区别事物形相、方位的形色以及表示动作的表色三大类。其中显色有青、黄、赤、白四种,形色有长、短、方、圆等二十种,表色包括行、住、坐、卧等八种。

此外,佛教诸论典中,对色的分类,另有多种。

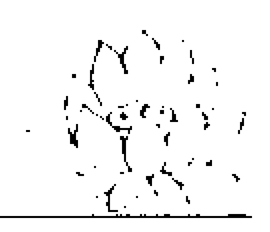
声境是耳根所摄取的外境,耳识所认知的对象。自然界有各种各样声音,如依声音产生之源来分,大致可分为这么几种:一是由各种自然现象产生的,如风吼雷鸣之声,惊涛拍浪声,等等。其次为动物界发出的声音,即各种动物鸣叫之声,或动物在生存活动过程中发出的各种声音,等等。还有一类,也是最重要的,就是我们人类本身所发的各种声音。包括人的说话声,唱歌声,喊叫声,哭闹声等,以及人类在社会生活过程中产生的各种声音,如各种优美的音乐旋律,或互相争斗时发出的声音,等等。

佛家对声境所作的分类,如从声音产生之源来分,则归纳为执受大种因声,非执受大种因声,俱大种因声等。这是唯识家从"万法唯识",以心识为一切法之主体的角度而言。唯识家认为,一切法都由心识而起,心识是能执受。当这种能执受领纳受境之大众为因发出的声音,即称为"执受大种因声"。因心识是能执受,能领纳,而心识唯众生才具有,因而这种"执受大种因声"其实就是众生所发之声。佛教所说的众生泛指一指有情,因而此执受大众因声就包括了动物界和人本身所发的声音。"非执受大种因声"就是没有能够领纳执受的心法而发出的声音,换句话说,所谓"非执受大种因声",即非众生所发之声音。这当然是指自然界中,因一切自然现象而产生的各种声音。"俱大种因声"是指众生与客观事物相接触而发出的声音,如当人们弹奏乐器时发出的声音,人们在工作中操作机器的声音等等即是。

如以众生作为感受声音的主体来划分各种声音,则又可分为可意、不可意、俱相违三种类型。可意者,即随顺众生之耳根,对众生产生生理和心理上舒适之感的声音。简单说来,就是对众生来说是美妙动听的,悦耳的声音,使人听了心情舒畅,心旷神怡者。不可意者则与此相反,令人听了烦躁,不舒服的声音,如各种刺耳的杂音噪声。俱相违者即既非可意,又非不可意者。这是从是否有益于作为感受主体的众生角度来区分的各种声音。

香境是由鼻根所摄取的外境,鼻识所识别的对象。六境中之所谓香境,不仅仅是指香臭之香,而是泛指气味,因此也包括难闻的,令人不舒服的臭气,或是刺激人的神经的各种异味。这一类气味被称为“恶香”。因此以众生为摄受之主体时,可将各种香分为好香、恶香及平等香三大类。所谓好香就是指对五蕴和合之众生身体起舒适和有益作用的香味,如芬芳的花香,肚子饿时闻到食物散发出来的香味,等等。恶香即如上面所说,对身体不利,使人闻了不舒服的气味。如物体腐烂时所散发的臭气等即是。平等香则是对身体无害也无益,既不会使人闻了感到舒服,也不会使人觉得讨厌的气味。这是站在受体,即摄取香境的五蕴和合之生命主体的立场上对各种香所作的区分。另外还可以从客体本身,即香境的产生和构成这一角度加以分析,可将各种香分为俱生香,和合香及变异香等三类。俱生香是事物本身,即具有某种香味,如各种香料等。合和香是指由各种香料合在一起配合而成的新的香气,如经人工合成的种种香袋,或是现在市场上见得最多,配合各种香料,经各种化学反应而配制成的种种生活日用品等的香味。变异香是指一种物体的香味在散发过程中随着时间的推移而使香味发生变化,如水果在成熟过程中,其香味渐渐增浓,日益芬芳。

味境是由舌根所摄取的外境,舌识所识别的对象。六境之中的味境,并非我们平时所说的气味的味,气味之味当由“香”境所



摄。六境之中的味境应是滋味、口味的味。当我们在摄取食物时，由舌头接触食物，即会感觉到各种不同的食物具有甜、酸、苦、辣等各种不同的味道。由此，味境也可分为各种不同的种类。如《五蕴论》中，将味分为苦、醋、甘、辛、咸、淡等六种，这就是从物体本身的味道而作出的区分。这是从味本身的差别体相上说。此外，根据各种味境对接受主体产生感觉的不同，又可分为可意，不可意和俱相违等三种。如有人喜欢甜味，有人喜欢酸味，这甜酸等味，对于喜欢的人来说，就是可意的。而苦辣等味，对许多人来讲，是不可意的。另外还有许多味，对人来说并无可意不可意之分，这就是"俱相违"。这是从味境对于接受主体的损益差别上来区分。此外，还有从味境本身的产生结构和作用等角度，将各种味区分为俱生、和合、变异等类别的，如《显扬圣教论》中就是。

触境是身根所摄之外境，由身识所缘的对象。我们的身体无时无刻不在接触着外界事物，如我们的身体脚踏着大地，就会感到脚下的土地是坚实的还是柔软的，是干燥的还是潮湿的，是沙土还是石块。如果我们身上穿着衣服，就会感到这衣服料子的质地是软还是硬，是光滑还是粗燥。我们的手接触了东西，就会感到这东西是冷还是热，是软的还是硬的，等等。所有这一切，都是由我们的身体，即身根接触外境所得到的感觉。那么，这些外界事物给于身体的种种感觉，如软、硬、冷、热等，即成身根所对之境。

《五蕴论》中，将身根所对之触境分为滑、涩、轻、重、冷、饥、渴等七种，其中前四种滑、涩、轻、重，是为事物本身所具之性，是身根对境所触之感觉。后三种中，饥、渴是身根本身因触力而引发的感觉，至于冷，既可是身根所触之境，也可是身根本身因触力而产生的感觉。所以《五蕴论》中解释："暖欲为冷，触是冷因"；"欲食为饥，欲饮为渴。"此外，《对法论》、《显扬圣教论》中又在上述七种触的基础上，加上暖、急等十五种，立二十二种触，《瑜伽师地论》中则



立二十种触，或二十五种触。

法境是六境之一。佛家所说之法，含义极为广泛。从广义上说，法有轨持之意，即具有一定自身特性，能被人所认识的一切事物，即为法。由此，世间一切事物都可称作为"法"。如世间法，万法等等，就是在这个意义上用的。广义所说的法，不仅包括了世间一切物质现象，还包括了一切精神现象，即所谓"色法"和"心法"。狭义而言，佛所说的一切教法，也都可称为"法"，即"佛法"。然六境中所说的法，则专指法境，是由意根所摄之境，即意识所缘之对象。具体说来，法境当为五蕴中色蕴所包含的十一种色法中的"法处所摄色"，进一步可细分为极略色，极迥色、受所引色、遍计所起色和定自在所生色五种。

极略色，极是至、端，略是微小，极略也就是极其微小的意思。佛家认为，一切色法，如组成众生感觉器官的眼、耳、鼻、舌、身等五根、由五根所对之色、声、香、味、触、法等五境，都可由分析的方法，将其进一步细分，直至物质的最小单位，这种最小的单位称为"极微"。由诸色分析至微至极，故而称"极略"，此即为"极略色"。《三藏法数》中解释说："谓于色上，分析长短形相粗细以至极微，称为极略。"关于极略色，佛教大小乘各派各有不同说法。小乘说一切有部教义认为"我空法有"，因此主张物质的最细微、最基本的原素"极微"为实有，所以以"极略色"为实。大乘唯识学派，则以"万法唯心"为宗旨，认为世间一切事物都是由心识变现，极略色也是因识所缘而有，因而是假有而非实有。

极迥色，迥是遥远的意思。极迥即为极其遥远。佛家在分析六境中的色境时，曾将色境分为显色、形色和表色等，其中显色为青、黄、赤、白，另有表示空界之色的如明、暗、光、影等。这些色境有一个共同的特点，即不具质碍性。如以眼根所缘，可以望至极远。分析这些显色及空界之色，至极微极远，即称为"极迥色"，又



作“自碍色”。《三藏法数》说“谓上见虚空青黄等色，乃是显色；若下望之，则此显色至远而为难见，是名极迥色。”

受所引色，受是领受，引是引发。指诸识领纳色、声、香、味等外境后，由身口意发动善恶之业，依思心所种子而立。另外，在思心中回忆，忆念过去曾经见到、听到的境界，都属受所引色。由此可见，受所引色基本上是一种精神方面的作用。但是佛家认为，这种内在的作用，也是由地、水、火、风四大种所构成，所以也被归入色境。而且因这种色境是由意识所领纳的外境而引发的内心之作用，所以称为“受所引色”。

遍计所起色，遍是普遍、周遍的意思，计是计度之意，遍计即周遍计度的意思。这是指意识内依五根，外缘五境而产生的一种虚妄分别的现象。如《三藏法数》中说：“谓诸众生于诸识所变影像，及第六识所缘一切境界，空华水月等，悉生计著，是名遍计所起色。”遍计所起色就好象是镜中花，水中月，并无事物之实体，唯是心识中所起之虚妄分别。因这种形相、色境是由能够周遍计度之心识所起，所以称为“遍计所起色”。

定自在所生色，又名空定果色，定生色。是指在禅定境界中所缘之色境。

以上法境所摄之五种色，均为意识所缘之境。按小乘说一切有部等教义，其中极略色，极迥色，以至受所引色等，都是实有。但如从大乘唯识学派观点来看，则“万法唯识”，故上述五种色境中，前四种都是虚妄不实，都是由心识变现。唯第五种“定自在所生色”中，可分为两部分，其中一般的修行者，如未达到超凡入圣的境界，那么其在禅定中所缘色境也是虚妄，唯修行到达一定程度，如到达八地以上的菩萨，其在定中所缘之境，才为真实。故《三藏法数》中说：“谓解脱静虑所缘境色也。如菩萨入定所观光明，及现一切色像境界。如入火定，则有火光发现。是名定自在所生色。”

三　十八界

界是种类、分类的意思。又据《杂集论》说："能持自相义是界。"则界者又指能持自体之义。十八界是佛家围绕众生之识境为中心而对世界万法，一切物质和精神现象展开的分析。此十八界就是前面所说的六根、六境及与之相对应的六识。

十八界		
十二处		
六根	六境	六识
眼根	色境	眼识
耳根	声境	耳识
鼻根	香境	鼻识
舌根	味境	舌识
身根	触境	身识
意根	法境	意识

此十八界中，六根是人的感觉器官，能产生认识的功能。六境是六根所攀缘的外境，又是六识所要了别的对象。由六根缘六境而生六识，因而六根、六境是生起六识之处，或为生起六识之门，所以合称为十二处。六识由六根缘六境而生起，合六根、六境、六识而成十八界。

若从色、心两方面来看。则十八界可分为十种色法和八种心法。十种色法即眼、耳、鼻、舌、身前五根和色、声、香、味、触五境，其余六识及意根、法境均可归入心法。

第六章　五位百法——佛教对世界万有的分析

五位百法是佛教对宇宙世界的认识和分析。宇宙无边无际，无始无终;世界森罗万象，无止无境。但总的说来，不外乎物质和精神两大类，用佛家的话来说，即是“色法”和“心法”两大类。然佛教教义并不仅仅以此物质和精神两大类概括整个世界，佛家的分类则更细，在佛教经典中，往往以“五位法”来归纳和说明世界上一切物质和精神现象。所谓“位”，就是“类”的意思，五位就是五大类，或五大门类。这五大类就是心法、心所法、色法、心不相应行法、无为法。

佛教各派对五位法的具体内容，以及它们的排列顺序并不一样。如小乘说一切有部以色法为首，排在五位的第一位，而大乘唯识学派教义则以心识为主，故将心法列在首位。这是因为小乘说一切有部认为“色法”是引起世间众生贪欲爱乐的原因，而佛教修行就是要除去众生的贪欲爱乐之念，所以“色法”是需要对治的主要对象，因而排列在前。大乘唯识学派则认为，“一切法中，心法最胜”(《百法明门论》)，以心法作用最为重要，众生或通过修行觉悟成道，或贪恋生死，堕于轮回，都是由于“心”的作用，所以将“心法”排在前。

一 小乘佛教的五位七十五法

如前所说，大小乘佛教之五位说，因其教义不同，内容有差别，五位排列的顺序也不一样：小乘佛教以说一切有部教义为代表，主要列五位七十五法，依次是色法十一，心法一，心所有法四十六，心不相应行法一十四，无为法三种。

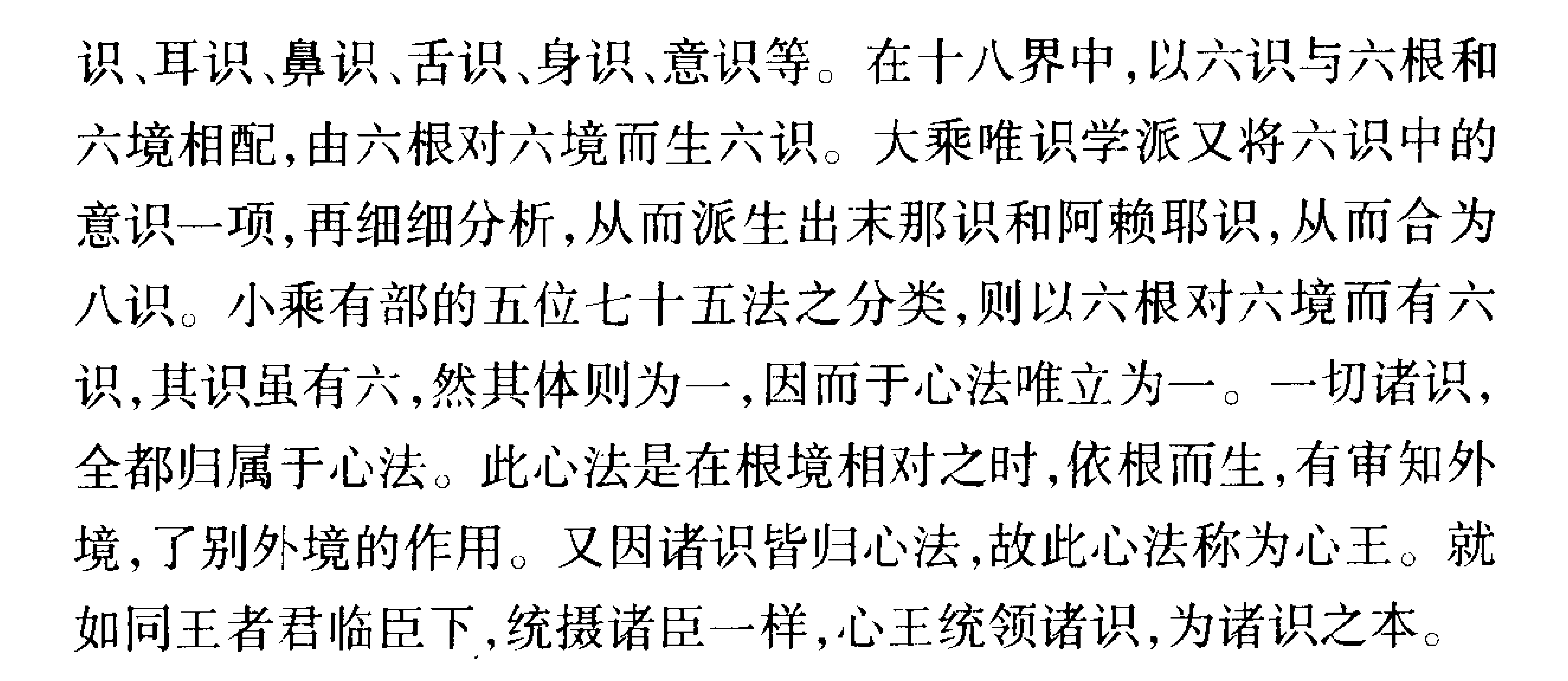
为更好地理解佛教对世界万物所作的分析，这儿先对小乘佛教五位七十五法作一简单介绍，其中许多概念因与大乘五位百法相近，所以将在后面作详细解释。

色法

色法即有形色、有质碍之物质现象，共有十一种，即五根、五境和无表色。五根、五境即为众生眼、耳、鼻、舌、身等五种感觉器官，以及与之相对应的色、声、香、味、触五种外境。无表色从字面意思理解，当是指没有表相，即不具有肉眼所能看到表面的，具体形相的色。这儿是指由身、口、意三业发动而引起的，生于体内的一种无形的色法。身、口、意三业是众生意识行为产生之根源。三业一旦发动，向外能引起善恶二业，向内则引起无表色。这是感得众生来世苦乐果报的业因。无表色虽以肉眼无法看到，但既感于体内，也是由地、水、火、风四大种所生，所以也归于色法。此无表色即相当于五蕴之一色蕴中的“法处所摄色”。其实，五位七十五法中的色法十一种，即相当于五蕴中的色蕴。

心法

除色蕴之外，五蕴中还有识蕴一项，识蕴中将“识”细分为眼



识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等。在十八界中,以六识与六根和六境相配,由六根对六境而生六识。大乘唯识学派又将六识中的意识一项,再细细分析,从而派生出末那识和阿赖耶识,从而合为八识。小乘有部的五位七十五法之分类,则以六根对六境而有六识,其识虽有六,然其体则为一,因而于心法唯立为一。一切诸识,全都归属于心法。此心法是在根境相对之时,依根而生,有审知外境,了别外境的作用。又因诸识皆归心法,故此心法称为心王。就如同王者君临臣下,统摄诸臣一样,心王统领诸识,为诸识之本。

心所有法

心所有法简称心所、心所法。由这一名称就可想象,此类法当属"心"所具有,是心王的派生作用。用现代科学眼光来看,所谓心所有法,就是人的心理活动。人的心理活动是一种精神活动,现代科学认为这是一种大脑的功能,是大脑的思惟作用。古代科学技术不发达,对由大脑产生的思惟功能作用认识不明,故而认为这一类功能都是由心来承担,所以将之归入心所有法。中国古代也有所谓"心之官则思"的说法。

一般健康的人,其思惟活动一直不停,即所谓"念念不断",其思惟的方式,思惟的内容也是各种各样,五花八门。因此"心所有法"的种类也是多种多样的。说一切有部将众生的种种心理活动分析为四十二种,即所谓四十二"心所"。这四十二种心所有法,按不同的性质,又可归结为六大类,这六大类就是:一、遍大地法,二、大善地法,三、大烦恼地法,四、大不善地法,五、小烦恼地法,六、不定地法。

一、遍大地法

又作大地法。"遍"和"大"都是周遍、普遍或广泛的意思,指这一类心所法遍于心王,随心王的活动而生起。遍大地法有十种,它

们是:受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地。这十种心所有法,随顺心的活动而生起,通于善和不善。例如受为领受、受纳之意,既可领受善法,也可能领受不善法。其他想、思、触、欲等也是如此,通于善法和不善法,所以称为遍大地法。

二、大善地法

大善地法也有十种,它们是:信、不放逸、轻安、行舍、惭、愧、无贪、无嗔、不害、勤。这十种心所法,都是随顺一切善心而起,与善心相应,所以称为大善地法。

三、大烦恼地法

大烦恼地法共分六种,它们是:无明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举。烦恼,是佛教修行所要断灭的心理活动,因此这类心所法常和恶心、以及虽非恶心,但不利于佛教修行的一切心识相应。而无明、放逸等,被佛家认为是为产生烦恼之根本,是修行成道之大障碍,所以这类心所法称为大烦恼地法。

四、大不善地法

大不善地法共有二种,为无惭、无愧。惭和愧属大善地法,佛家认为惭和愧能生起一切善业。而与之相反的无惭无愧,则是破坏一切善心的根,因此称为大不善地法。此类心所法与一切不善之心相应。

五、小烦恼地法

小烦恼地法共有十种,即为:忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、骄。这十种烦恼地法,与一切恶心相通,但因这些引起众生烦恼的心理活动,都是由无明等根本烦恼派生,所以与大烦恼地诸法有所区别,因此归入小烦恼地法。

六、不定地法

这一类心所法不归入前五类中,因此另立为不定地。不定地法共有八种,具体是:寻、伺、睡眠、恶作、贪、嗔、慢、疑。



心不相应行法

心不相应行法十四种。此类诸法，并不随着心的活动而共起，所以称为心不相应。在五蕴中此类诸法被归入行蕴。具体是：得、非得、众同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身。其具体意思将在解释唯识五位百法时再说明。

无为法

无为是相对于“有为”而言。佛家认为一切由因缘和合而成的事物，都有生灭变化，这就是有为；而与此相反，没有生灭变化，永恒的存在才可称为无为，佛教追求的最高境界，就是这种没有生灭变化的永恒存在。说一切有部将无为法分为三种，即择灭无为、非择灭无为、虚空无为。

以上简述说一切有部五位七十五法，列表如下：

色　法	五　根	眼、耳、鼻、舌、身
	五　境	色、声、香、味、触
	无表色	
心　法	心　王	
心所有法	遍大地法	受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地
	大善地法	信、不放逸、轻安、行舍、惭、愧、无贪、无嗔、不害、勤
	大烦恼地法	无明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举
	大不善地法	无惭、无愧
	小烦恼地法	忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、骄
	不定地法	寻、伺、睡眠、恶作、贪、嗔、慢、疑
心不相应行法	得、非得、众同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身	
无为法	择灭无为、非择灭无为、虚空无为	

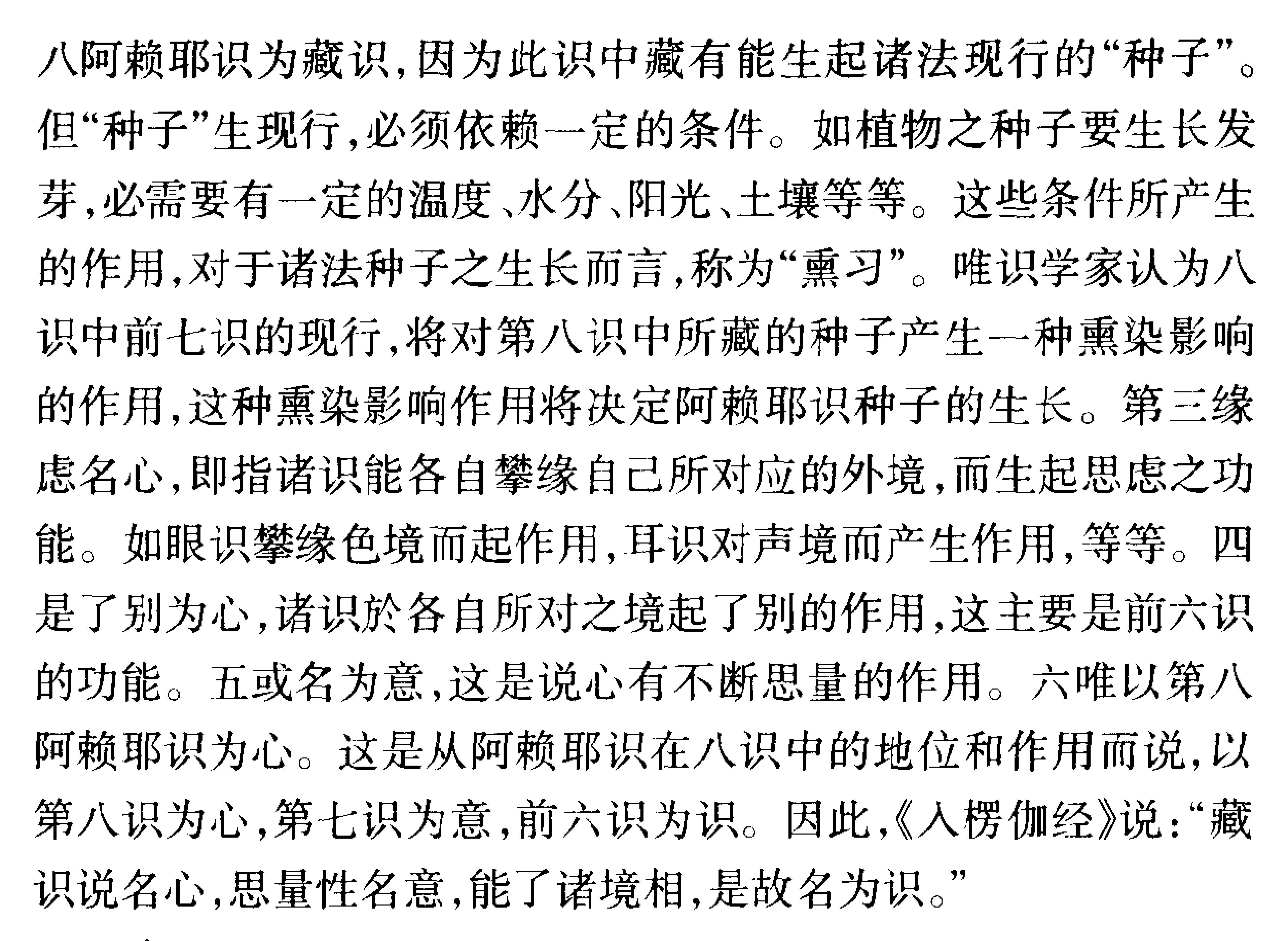
二　大乘唯识学派的五位百法

大乘唯识学派在说一切有部的基础上,进一步将世界万法分为五位百法。五位分类虽然一样,然其秩序和百法之具体内容,则有所不同。唯识学派五位分类以心法为首,这不仅仅是秩序的变换,而且反映了教义思想的变化。唯识学派五位百法是心法八,心所有法五十一,色法十一,不相应行法二十四,无为法六。

第一、心法

唯识学派认为,心是诸识之本,所以心之一字包括了诸识。心有多种功能,它可攀缘诸境,起思虑,观察,了别,集起等作用。大乘唯识学派教义重视心识的作用,所以将心法列为五位之首。所谓"三界唯心","万法唯识"即为唯识学派教义思想的核心。说一切有部认为诸识以心为体,所以心法中唯立心王,唯识学派则强调心识作用,所以心法中不仅包括眼、耳、鼻、舌、身、意等六识,还从意识中分第七末那识和第八阿赖耶识,合而为八识。

据《翻译名义集》卷六,引《百法论疏》解释,心法有六种义:一集起名心。即心的主要功能之一是集起。它能集起诸法之种子,从而起诸法现行,唯识家认为,一切诸行都由各自的种子为自己的生因,此"种子"能生诸行,就象植物之生长,都是由种子而来。诸法之所以能成为诸法,也是由于以"种子"为因。诸法之种子都藏于心识中(阿赖耶识),所以说心的功能之一是集起诸法种子。但这种功能唯有第八阿赖耶识才有。第二是积集名心,这主要是指能集诸法种子熏于第八阿赖耶识。唯识学派分心识为八,其中第



八阿赖耶识为藏识，因为此识中藏有能生起诸法现行的“种子”。但“种子”生现行，必须依赖一定的条件。如植物之种子要生长发芽，必需要有一定的温度、水分、阳光、土壤等等。这些条件所产生的作用，对于诸法种子之生长而言，称为“熏习”。唯识学家认为八识中前七识的现行，将对第八识中所藏的种子产生一种熏染影响的作用，这种熏染影响作用将决定阿赖耶识种子的生长。第三缘虑名心，即指诸识能各自攀缘自己所对应的外境，而生起思虑之功能。如眼识攀缘色境而起作用，耳识对声境而产生作用，等等。四是了别为心，诸识於各自所对之境起了别的作用，这主要是前六识的功能。五或名为意，这是说心有不断思量的作用。六唯以第八阿赖耶识为心。这是从阿赖耶识在八识中的地位和作用而说，以第八识为心，第七识为意，前六识为识。因此，《入楞伽经》说：“藏识说名心，思量性名意，能了诸境相，是故名为识。”

前六识

前六识即眼、耳、鼻、舌、身、意六识。在蕴、处、界三科分判中，属五蕴中的识蕴，十八界中的六识界。识的作用是了别，即通过感觉器官与外界事物之接触，产生一种分辨、辨别的作用。如眼识依眼根缘色境而生了别作用，耳识依耳根缘声境而生了别，等等。

前六识中，意识较为特殊。意识依意根缘法境生了别。据唯识学派所说，意根即为第七末那识。意识所缘对象，为一切法。因此第六意识必然参与眼等五识之活动，即眼等五识在摄取色等外境，生起眼识，产生了别作用时，意识必定参与了这一认识外界事物的过程。前五识在了别外境时，是局部发生作用，即眼识在了别色境时，其余耳识、鼻识等并不参与这一了别作用；同样，当耳识在了别声境时，眼识等亦不参与，然意识则不同，它必定参与五识的各自了别作用，如果没有意识参与这一过程，则眼等诸识也不能生起。如前五识同时生起了别作用，则意识也相应同时参与，所以意

识又称为五俱意识。

然而，意识有时会独自生起思量审虑的作用，而并不与前五识一起生起，这时的意识就称为独头意识。独头意识大约有这么几种情况：一是定中独头意识。这是宗教修行进入禅定境界时，缘於入定的境界而生之审虑思量作用。二是散位独头意识。比如在遐想中进入某种境地，此时眼等五识并未参与攀缘外境的活动，唯是意识单独活动。第三是梦中独头意识，即众生处于睡梦状态中，于梦中见到什么境界，随之产生思量。此时的前五识处于休眠状态，唯意识单独活动，所以也是独头意识。

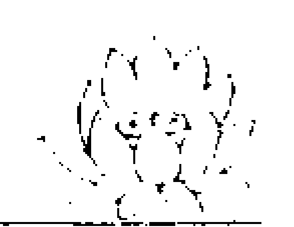
此外若是处于生病状态，或在神志昏沉的情况下，眼等诸识无法正常识别外境，此时之意识散乱，称之为乱意识。

第七末那识

“末那”，梵文也是“意”、“思量”的意思。它的特点是不停地起思虑的作用。对于前六识来说，第七末那识是第六意识之根，意识依此末那识而生起思量之作用；对于第八阿赖耶识而言，末那识又攀缘第八识而执为自我，并且不断思量执着。因而《佛教名相通释》中说：“大乘建立末那识，略有二义，一由恒有内缘我相故。二由意识须有第七为根故。”

末那识具有两个特点而被称为“意”：一是思量，二是恒审，即不间断地思量。第六意识也有思量、审虑的功能，但意识的思量是间断性的，而且相比之下，意识思量审虑的行相要粗，所以不能称为“意”，八识中唯此末那识有这两个特点，所以唯有末那识称为“意”。

据唯识学派解释，末那识是染污意，因为此识常执第八阿赖耶识为有自我，常与我痴、我见、我慢、我爱此“四惑”相应。因末那识为第六意识之根，而意识又同时参与前五识的了别作用，因此末那识本身为染污，也使前六识皆成染污。《翻译名义集》中解释末那



识说："此翻染污意。谓我痴、我见、我慢、我爱四惑常俱，故名染污。常审思量名之为意。思虑第八，度量为我。如是思量唯第七有，余识所无，故独名意。复能了别名之为识。前之六识，从根得名，此第七识，当体立号。"

此外，末那识还有转识、妄想识、相续识、无明识等多种名称。

第八阿赖耶识

阿赖耶识有多种别名，《大乘起信论》中又称为阿梨耶，南朝陈代真谛法师译经中译为"无没识"，唐玄奘法师又译为藏识。

译阿赖耶识为藏识，是说此识中藏有诸法之种子，是世界万法种子的所藏之处。藏有三个含义，一是能藏，二是所藏，三是执藏。《翻译名义集》中说："此识体具三藏义，能藏、所藏、执藏，故名为藏。谓与杂染互为缘故，有情执为自内我故，复能了别种子根身及器世间三种境故，名之为识。"

能藏，即能含藏的意思，是说此识能含藏一切诸法之种子，就象仓库能保藏诸多宝物一样，故称能藏。

所藏，是指此识为诸法种子的所藏之处，如仓库是各种宝物的所藏之处一样，所以称所藏。这是从另一种角度来说明此识与诸法种子的关系。

执藏者，执是坚守不舍的意思，就如金银等宝藏为人们所坚守不懈那样，此识为末那识所缘，执为自我而坚守不舍，所以名为执藏。

由于阿赖耶识有此三种"藏"的意思，所以被称为藏识。

第二、心所有法

心所有法又作心所法。称为"心所有"，有三层意思：第一，此类法必定是随着心的活动而共同生起。第二，此类法之活动必与心相应。第三，此类法之活动都归属于心，由此三个原因，故被称

为心所。唯识家立心所有法为五十一种,分别归为六类:一、遍行五种,二、别境五种,三、善十一种,四、烦恼六种,五、随烦恼二十种,六、不定四种。

唯识学派五十一心所法

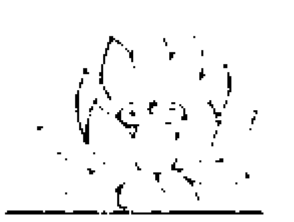
遍行五	触、受、思、想、作意
别境五	欲、胜解、念、定、慧
善十一	信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害
烦恼六	贪、嗔、痴、慢、疑、恶见
随烦恼二十	忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、骄、无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知
不定四	悔、眠、寻、伺

一、遍行

所谓遍行,意为周遍而行,是指此类法周遍而行于一切心的活动中,即无论何时何地,无论是善心还是恶心,只要是心的活动一起,此类法必将随之而起,因此称为遍行。遍行法共有五种,它们是:触、受、思、想、作意。

触,原是触及、接触的意思。据《成唯识论》的解释,触有“三和合”之意,以心、心所触境为性。所谓三和合,即指根、境、识三者之合和。也就是说,五十一心所法中的触法,是指众生之感觉器官(根)接触客观外界事物(境)而生起认识作用时产生的一种精神活动,它的作用是促使根、境、识三者相和合,依根缘境,不相离散,并引生受、想、思等心所有法的产生,因此触心所法是受、想、思等心所有法的所依。

众生的根、境、识各有六种,所以与之相应的触法也可分为六种,称为六触,即因眼根缘色境,与眼识三者和合而有眼触,其它依



次类推而有耳触、鼻触、舌触、身触、意触。

受，本是领纳、接受的意思，五蕴中的受蕴也是这个意思。五十一心所法中的受心所法，是指当众生的感觉器官接触外境时，产生的一种领受、纳取的精神作用。众生所触之外境可分为顺益、相违以及非顺非违三种，由此而使"受"产生乐受、苦受和舍受三种差别。如乐受相对于顺益之境，在此基础上又会产生各种欲望，如在顺益之境未获得之前，会产生欣然追求之欲，而一旦求得，又会产生不欲离去之欲。同样，于相违之境则产生苦受，当相违之境未起时会有不希望产生的欲望，一旦相遇，则又会希望尽快离开这种境地的愿望。受法起诸欲大致如下所示：

受心所	乐受	顺益之境：顺益身心的适悦境	未得时起欣求欲 已得时起不离欲
	苦受	相违之境：违损身心的逼迫境	未得时起不合欲 已得时起乖离欲
	舍受	非顺非违：非顺非损的庸境	不合不离欲

思，佛家所谓的思，有"造作"的意思，所以《成唯识论》说思以心造作为性。用现代科学的语言说，带有思惟、思想、意志之意。当诸根对境，发动心识之时，即产生思惟、审虑的作用，这样一种心的造作之精神作用，即为思。当心识起时，必起思之作用，所以唯识家将思列为心所有法中的遍行位，并将思分为审虑思、决定思和动发胜思三种。审虑思是指对境起识之时，产生的一种分别外境善恶境相的功能，这种功能能促使心的活动产生或邪或正之业。决定思是由审虑而后驱使心、心所等造作善恶诸业的作用。动发胜思是在决定之后发动身语二业之作用。

思——
- 审虑思：分别外境善恶境相的功能。
- 决定思：驱使心、心所造作善恶诸业的作用。
- 动发胜思：发动身语意业之作用。



想，想的特性是于境取相，《俱舍论》所说五位七十五法中将想归入心所法中的十大地法之一，以想为“能取像为体，即能执取青黄、长短、男女、怨亲、苦乐等相”。而大乘唯识学家则认为想是“于境取相为性”，将其归入五遍行法之一。即当诸根对诸境时，对于客观外境的形相特征于心中产生分辨、归纳，从而得出概念这样一种认识作用，是在领纳外境之后，紧接着产生的一种对于表像的知觉作用。五蕴中之想蕴，即列于受蕴之后。

作意，意为能够作动于意，故称作意。即当诸根缘境时，能使心引起一种警觉，而使之对某种外境加以关注而引发活动的一种精神作用。小乘说一切有部将此心所法列入十大地法之一，唯识学则以此为心所法中的遍行法之一，又将此心所分为自相作意、共相作意和胜解作意三种。自相作意即指当根境相接，诸识在了别诸法之自相时所产生的一种精神作用。如眼根缘色境时，眼识了别外境之形相、大小、青黄等眼根所缘对象的自相时，相应而起的一种精神作用。共相作意是在观共通于诸法之相，如四谛之十六行相，即为诸法共通之相，此时所起的一种精神作用，即为共相作意。胜解作意是在作宗教修行时，如修不净观等种种观想时所起的一种精神作用。

二、别境

心所有法的第二类称为别境。别是个别，或特定的意思。别境与“遍行”相对，遍行是普遍行于心所有法中，即无论时和地，只要心法一起，必会生起的心理活动属遍行，而别境，是说此类心所有法是缘各自不同的外境而生起，所以称为别境。据唯识学派的解释，此类心所有法，从伦理角度分析，通于善、恶和无记三性，但从此类心理活动生起的时间来看，并不像遍行法一样，通于一切时，而是缘某种特定的外境而生起相对应的心理活动，例如别境中的“欲”，必于所希望，所愉悦的事物，才能生起“欲”之心理活动。

反之,则唯恐避之不及,根本不可能有“欲”。由此可见,所谓别境,必是相对于特定的外境而起,并不通行于一切心法。

唯识学家将此类心理活动分为五种,也就是五别境,它们分别是欲、胜解、念、定、慧。

欲,欲就是欲望,就是希望。只有对自己喜欢的东西,才会产生欲望,故而《成唯识论》中说:“欲者,于所乐境,希望为性,勤依为业。”所欲之事,有可能是善,也有可能为恶,所以就世俗方面而言,欲本身并不具有伦理上的善恶含义,因此这一心理活动通善、恶和无记之三性。但就宗教修行而言,有欲望就会有希望,有希望就会有追求,而有追求就会产生烦恼,这是从“无漏”业方面说的。再则,欲的心理活动之起,必依所欲之事而生,如无所欲之事,就不会产生欲之追求,就此而言,欲这一心理活动,并不是遍行于一切,并不是对一切境而起,就此而论,欲就是属于别境的范围了。

胜解,胜解是一种识别和判断能力。即于所缘之境,当下直解而起决定,作出判断。如《成唯识论》中所说:“胜解者,于决定境印持为性,不可引转为业。”即当众生缘其当决定之境时,便在心中产生一种审虑、决断的心理活动,如同我们平常所说的对事物的辨别、判断。这儿的决定之“境”,既可是指实在的客观外界事物,也可是指事物之理。故而这种判断,既可是对客观事物,即佛教所说的“尘”之判断,也可是指对事理,或是非的判断。举一个简单的例子,如果我们看到一只杯子,凭着已有的知识和经验,我们立刻就能知道这只杯子的颜色、大小、形状,以及这只杯子是用塑料制造的,还是一只搪瓷杯,等等,这就是对一具体的客观事物的识别和判断能力。再进一步说,如果这只杯子是别人的,我们就知道,别人的东西是不能占为己有的,如果这只杯子放在商店的货架上,那么我们知道如果没付钱,是不能擅自拿回去的。不告而取,属于偷窃行为,是一种错误的行为。这就是善恶是非的判断力,也是属于

胜解的范围。这种辨别、判断能力，就是胜解之自性。如同“欲”一样，这种判断可正可邪，可善可恶。如对客观事物认识有误，导致判断错误；或者由于种种原因，执着于错误认识或错误的道理，这些就属错误的胜解。如果对事物认识不清，以致于下不了决心，无法判断，犹犹豫豫，就不起胜解。故而胜解属别境一类心所法。

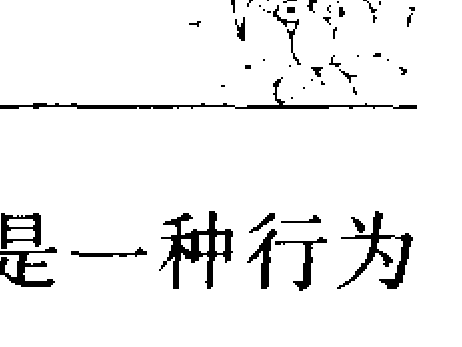
念，是忆念，思念之意。《成唯识论》中说：“念者于曾习境，令心明记不忘为性，定依为业。”念这一心所法的生起，必以“曾习境”为条件，即以曾经经历过的事情，曾经接触过的事物为所缘之境。当感觉器官接触外境后，必于心识中留下关于此一事物的印象，念的作用就是于心识中摄取这一曾经领受过的事物的境相，时常记忆，使心明记而不忘失。对于未曾攀缘之境，就不会起念，因此念这一心所法就被归于别境一类。

定，梵语称为三摩地，或译为三昧。是一心专注而起的一种精神境界。《成唯识论》中说：“定者，于所观境，令心专注不散为性，智依为业。”这儿的专注是指一种宗教的修行方法和修行境界，即修行者在修行时一心不乱，专注于某一事物，使心力高度集中，凝聚于某一点，达到一种不受外界境物变迁之影响的程度。佛家认为世事万物刹那生灭，众生心之活动也中如此，刹那生灭，不断生灭变化。只有通过一定的宗教修行，才能达到专注的程度。因心之专注不散，智慧便由之而起，所以说定是“令心专注不散为性，智依为业”。

慧，即智慧。据《成唯识论》说：“慧者，于所观境，简择为性，断疑为业。”即对所面临之外境，通过观察、推理等认识过程，使对事物有清楚的认识，能辨别是非好坏，解除由于对认识对象之了解不深、不透而带来的疑惑。因此说慧是以简择为性，断疑为业。

三、善

心所有法的第三类是善。就伦理角度而言，善是与恶相对的



一种思想或言行，善既是道德理念、又是思想意识，还是一种行为规范。佛教认为，凡符合佛教教义，有益于佛教修行实践的意识、行为都是善，凡不符合佛教教义，有损于佛教修行的都是恶。因此佛教把信奉佛教教义并依此修行的一切男女信众都称为“善男子”、“善女人”，或称“善知识”。

善是与恶相对而言。就善的意识和言行而论，佛教将善作多种分类，如《大乘义章》中将善分为三种，一是以顺益为善，二是以顺理为善，三是以体顺为善。以顺益为善，即如《唯识论》卷五中说：“能为此世他世顺益，故名为善。”这包括人天以上直至佛、菩萨的所有行果。即一切有情所作所行，将来能够获得人天以上果报的，都可视为善行。佛家主三世轮回说，就这点而言，我们今世能成人，就是过去世行善而得的果报，今世所行，则为将来世轮回种下了因。然此类善只是最基本的善，尚属“有漏”之善，与佛家的要求相去甚远。第二种以顺理为善，这是要求人们懂得佛教教义，并能按佛教的要求去修行，去实践。这儿的“理”，即指佛家所说“无相空性”之理，“诸法实相”之理。只有理解“诸行无常，诸法无我”之理，不执着于现实世界的种种表象，为种种表象所惑，理解并掌握“诸法实相”，按佛教的教义修行和实践，才是为善。而以体顺为善，则是在宗教的修行方面提出了更高的要求。这儿的体，是为法界真性，是为诸法之本体，或称为真如实体。只有经过修行，掌握了法界真如之本体，使体性合一。到了这种境界，使有情自体所行无不与佛性本体相符，而这种体性合一之行，才是真正的善，是完美无缺的善，是无漏之善。

上面所说之善，唯就伦理角度而言。心所有法中所说的善，则是就心理上对善的心理活动所作的分析。唯识学家将心所有法中善的心理活动分为十一种，他们分别是信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

信，即信念。指对佛教教义学说坚信不疑，从而产生喜悦和追求的欲望，这才能称得上是信。《成唯识论》卷六中说："云何为信？于实德能，深忍乐欲，心净为性。"《大乘义章》卷二说："于三宝等净心不疑名信。"佛家认为，只有具备了对佛教教义学说坚定不移信念的人，才能排除其他一切杂念，并通过不断的宗教修行，使内心得到清净，一心去追求真谛。所谓"于实德能，深忍乐欲"，即是一信佛法真谛"实"有，于诸法真谛深信乐欲；二信佛法真谛有"德"，深信佛法真谛有真实清净之功德；三信有"能"，深信一切真实善法能得能成，只要精进修行，就能获得成就。信是佛教对信徒的最基本要求，只有具备了坚定的信仰，且达到丝毫不疑的程度，才能接受佛教的宗教教义学说，并不断付诸于实践。因而《华严经》中说："信为道元功德母，增长一切诸善法，除灭一切诸疑惑，示现开发无上道。"

惭，是指对自己所作过错感到羞耻，从而产生防止重犯的心理作用。依《成唯识论》所说，所谓惭，是"依自法力，崇重贤善为性，对治无惭，止息恶行为业"。这就是说，惭是通过自身生起的防恶止非之力，扬善抑恶。所为谓"自法力"者，按《显扬圣教论》等解释，有两个方面，一是指"自增上"，一是指"法增上"。自增上即依自身的智慧和良知，明辨是非，崇贤重善；法增上则是指闻正法而得助，由外界的力量规范自身的言行，例如由于外界的道德规范之作用而引起内心对贤善行为的崇敬。中国有句古话，叫"知耻近乎勇"，唯有知耻，才能过恶不作，才能于内心生起崇贤重善的心理。因而惭这样一种心理能对治无惭，并以止息恶行为业。

愧，是对自己所作的过错，在他人面前感到羞耻，害怕受到责罚，因而产生不再重犯的心理作用。据《成唯识论》解释，所谓愧，是"依世间力，轻拒暴恶为性，对治无愧，止息恶行为业"。愧与惭的区别在于，一是依自法力，一是依世间力。即《大乘义章》所说：



“于恶自厌名惭，于过羞他为愧。”这是因畏于社会道德、舆论等力量，约束自己的言行，在心理上产生一种防恶止非的作用。

五十一心所法中的惭和愧，实际上是一种道德的自我监督和检查作用在心理的反映。这种监督检查的约束力，一是依于佛法，通过佛法使自我内心产生一种防范作用，生起崇尚贤善的力量；一是来自“世间力”，依于世俗的律法、社会舆论等力量的约束使人产生抗拒邪恶，羞耻过罪，防止恶行，不再重复曾经犯过的过错。在宗教修行实践中，这种心理作用能够团聚僧伽团体，保证僧律的执行，增强信徒修行的信心和力量。

无贪，是告诫众生不要有贪念。《成唯识论》解释说：“无贪者，谓于有、有具，无着为性，对治贪着，作善为业。”佛家以世界之表象为有，泛而言之，有即指三有，亦即是三界之有，所以欲界、色界、无色界可统称为“有”。有具者就是指能生起三界之因。佛家讲因果，三界之有，均由因果而造，众生起惑造业，即为堕入三界之因，是为有具。无贪即是告诫众生不能贪着于三界惑业，如贪着于三界惑业，必种下将来因果，堕入三界，无法解脱。

无嗔，是不生嗔怒。《成唯识论》说：“无嗔者，于苦、苦具，无恚为性，对治嗔恚，作善为业。”苦是佛家对现实人生的基本看法，苦具则是生苦之因，凡能生起苦果的，都称为苦具。无嗔即是要以平常心来对待人生之苦及能引起苦的种种原因，于众生不生恚憎之心，常以悲愍之心对待众生。

无痴，是要求众生明白佛教所说的道理。《成唯识论》中解说无痴：“于诸理事解明为性，对治愚痴，作善为业。”明解事理，就是不愚昧，不迷惑，明辨是非善恶，并能扬善止恶。

贪、嗔、痴三者被佛教称为“三毒”，认为是诸烦恼中最能毒害众生身心的，又是产生其他烦恼的根本。无贪、无嗔、无痴就是针对此三毒而提出，因此被称为“三善根”，是产生各种善法的根本。

佛教认为,人世间所有烦恼、痛苦和争斗,都是由于贪、嗔、痴的缘故。众生为满足私欲,拼命贪求物质和精神的享受(贪),一旦得不到,便互相仇恨(嗔),于是产生争吵,发生战争,互相残杀。贪和嗔的存在,就是因为众生不明佛教所说的道理,愚昧无知(痴)的缘故。所以佛教认为具有高尚品格的人,应当无贪、无嗔、无痴。无贪就要众生不贪求,面对现实世界的一切事物不应执着。佛家以现实世界为虚幻不实的表象,唯以因缘和合而成,众生因愚昧而不明这一事理,受表象世界之迷惑,以为是真实的世界,由此而堕入苦海,受烦恼之系缚,不得解脱。所谓“人为财死,鸟为食亡”,就是这个道理。唯有无贪,才能解脱系缚,才能去追求在这表象的,虚幻的世界之上,根本的真实的世界。

无嗔是要求人们保持心情的平和,保持内心的平静。对于现实生活中不如意的事,要能够忍受,不以愤怒和仇恨感情影响自己的情绪。愤怒和仇恨是引起社会动荡的因素,也会影响自己内心的平静和心灵的安宁,从而影响自己对佛教最高精神境界的追求。

无痴是告诫众生不愚昧,要求众生理解和掌握佛教“诸行无常,诸法无我,涅槃寂静”的教义学说,并通过宗教的修行实践去达到这种境界。

精进,又称勤。《成唯识论》谓:“勤谓精进,于善恶品修断事中,勇悍为性,对治懈怠,满善为业。”精是精纯,进是上进、前进等。精进即是要求众生在修行中,于善法起受持之心,勇猛强健,毫不犹豫;于恶法则起勇于断灭之念,毫不犹豫。佛家解释,所谓精进,可分五种:一为披甲精进,如是两军对垒,披甲上阵,无所畏惧。二为加行精进,于修持中,经常鞭策激励自己,坚固信心。三为无下精进,自尊自强,决不自轻自蔑。四是无退精进,决不轻易退缩放弃,不畏艰难,即经中所说坚猛。五无足精进,即自强不息,永不满足,修行无止境。此五种精进,为修行过程中的五个阶段。修行者



于断恶修善，循序渐进，绝不懈怠，此为精进。

轻安，为修行者在宗教修行过程中必须保持的一种心态。《成唯识论》云："轻安者，远离粗重，调畅身心，堪任为性，对治昏沉，转依为业。"佛家以一切能使人堕入三界轮回之行，称为有漏之行，为染污法。一切有漏之染污法，能令众生身心粗重，故需远离。由于远离粗重之染污有漏法，即使身心轻安舒畅，去除昏沉，有所任受，从而转有漏而为追求无漏。

不放逸，如精进者同，即在修行过程中，不懈努力。如《成唯识论》所说："不放逸者，精进三根，于所断修，防修为性。对治放逸，成满一切世间出世间善事为业。"即对一切应断之恶法，已起者当断，未起者当防；对一切应修之善法，已修着当令这断增长，未修者应使修。如此，渐渐圆满一切有漏无漏之善业。

行舍，有如轻安者，也是为使修行者保持一种正直平等的心态。《成唯识论》中说："舍者，精进三根，令心平等正直，无功用住为性，对治掉举，静住为业。"所谓掉举，即指心之浮动。寂静安住名为舍，行舍即为对治心之躁动，使之常处于平等正直之状态，面对虚幻不实之事物表象，不作虚妄分别，以平等心待一切事物，使心得以寂静安住。

以上精进和不放逸是对修行者在修行过程的具体要求，要求宗教实践者在修行时应有锲而不舍，努力进取的精神。而轻安和行舍，则是修行者本身的内心修养，要求修行者保持一种平等，舒畅的心态。

不害，也就是不伤害一切众生。如《成唯识论》所说："不害者，于诸有情，不为损恼，无嗔为性，能对治害，悲愍为业。"佛家戒杀，以不杀生为诸戒之首。然此不害，并非指对众生之生命的伤害，更主要的是指对众生于情感方面的不伤害，即不作会损恼众生感情，引起情感上的不快之事。此不害与无嗔相仿，因此说以无嗔为性。

在某种意义上说,无嗔即不害,唯无嗔为防引起有情众生命或肉体之伤害,而无害则重在为防引起众生情感方面的伤害。按佛家解释,无嗔与不害,体现了佛教慈和悲两个方面。

四、烦恼

心所有法的第四个类别,即为烦恼。烦恼又作惑,指能扰乱众生身心宁静,使发生迷惑的精神作用。《大乘义章》卷五说:"劳烦之义,名曰烦恼。"《唯识述记》卷一则说:"烦是扰义,恼是乱义。扰乱有情,故名烦恼。"佛教所追求的最终目标是达到身心永恒的寂静和解脱状态。但佛教认为现实生活中众生的心对欲望的执着和贪求,总是妨碍众生得到精神的解脱,阻碍着这一目标的实现。这一切由心发出的对欲望的执着和贪求,阻碍众生之心获得彻底觉悟的所有作用,统称为烦恼。由此可见,正确认识烦恼的作用和掌握如何才能消灭烦恼的方法,对于佛教修行者来说,是十分重要的,因此佛教各派都十分重视分析烦恼的种类和作用,其中特别是俱舍学派和法相唯识学派,对烦恼的分析更是高度系统化。

烦恼所起的原因,佛教分析,大致有这么几种:第一由所依而产生。即众生心内所藏的烦恼种子未断,因而不断生起种种烦恼。大乘佛教,特别是法相唯识学派的理论认为,人的心识中蕴藏着许多种子,种子受众生业力的熏习,有染有净,受染的种子也就是众生烦恼之源。第二是由所缘而生。即众生所处生存环境中,本来就充满了各种能令人生起烦恼的因素,由此引起众生生出种种烦恼之心。三由亲近故。因交友不慎,或是自觉或不自觉地交上了"恶友",或是与不信佛法的人过往甚密,受其影响而不能依佛法所教而行,从而产生众多烦恼。四是听了各种偏离佛法教义的说教,违背了佛教法正道。佛教认为世间诸法,唯佛法是正,此外尚有诸多邪门之教,佛教称为"外道"。概而言之,外道有九十六种之多,如不幸误听外道邪法,就会产生许多烦恼。五是因为旧习惯的影



响。不符合佛教教义的旧习惯，也会熏习和增长众生烦恼之势。六是由本身心识中不正确的心识意念，对外界发生作用，使人产生各种欲念，引起烦恼。

佛教对烦恼所作的分析是多种多样的，据《俱舍论》卷十九，有的部派以烦恼对心所产生的作用先后，将烦恼分为“随眠”与“缠”二类。所谓随眠，是指目前尚未发生作用，还于潜在的状态；缠则是指目前正对有情众生发生作用的烦恼。

除此以外，还有见烦恼、爱烦恼、三烦恼、八烦恼、十烦恼等各种说法，统而言之，佛教又称世间共八万四千烦恼。

从各种烦恼对众生心理影响的重要性来分析，又可分为根本烦恼和枝末烦恼。而心所有法的第四类烦恼，即指根本烦恼。

根本烦恼又称本烦恼，或本惑。一种解释与烦恼为同一意思，另一说法是与随烦恼相对而言称根本烦恼。主要是包括贪、嗔、痴、慢、疑、恶见六者。此六者又称为六烦恼。佛教认为这六种烦恼是众生烦恼之本，因此称为根本烦恼。其中第六种恶见又可分为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种，称为五利使；使就是烦恼的意思。前面的贪等五者又称为五钝使，合为十使，也称为十随眠。

1．贪

贪是指染著于色、声、香、味、触等五欲之境而不离的心理活动，《大乘义章》卷五说：“于外五欲染爱名贪。”就是指的这个意思。佛教认为，众生生活于世间，以眼、耳、鼻、舌、身等器官与外界相接触，产生色、声、香、味、触等感觉。这些感觉能引起众生的利欲之心，因此叫做五欲。于此五欲执著并产生染爱之心，就成为贪。因此又以贪与爱为同体异名。

《俱舍论》卷十六中说：“于他财物，恶欲名贪。”通俗地说，对于名、利，对于财物，对于外界一切可欲之物，甚至对于由五蕴和合之

众生之体,产生无厌足地追求、占有的欲望,都可称为贪。《成唯识论》卷六中则说:“云何为贪?于有、有具染著为性。能障无贪、生苦为业。”“有”和“有具”是指三界众生以及众生赖以生存的各种条件。并认为贪着这种心理能障碍无贪,并且因其执着于由五蕴和合的众生之体,导致生命处于不断的生死轮回中,长受三界流转之苦,所以说以生苦为业。

佛教认为,贪是佛教修行的大敌,是产生一切烦恼的根本,所以将贪列为根本烦恼之一,并将贪与嗔、痴等一起作为有害众生修行的“三毒”。小乘有部以贪为“不定地法”之一,大乘唯识学派则以此为“烦恼法”之一。《俱舍论》依贪著对象区别,将贪分为四种:一显色贪、二形色贪、三妙触贪、四供奉贪。《瑜伽师地论》中则分为事贪、见贪、贪贪、悭贪、盖贪、恶行贪、子息贪、亲友贪、资具贪、有无有贪等。

2. 嗔

又作嗔怒、嗔恚等,指仇视、怨恨和损害他人的心理。《大乘五蕴论》中说:“云何为嗔?谓于有情乐作损害为性。”《成唯识论》中则说:“嗔者,于苦、苦具,憎恚为性,能障无嗔,不安稳性,恶行所依为业。”嗔是佛教所说的根本烦恼之一,与贪和痴一起被称为“三毒”。

嗔的产生与作用与贪正好相反。贪是由对事物的喜好而产生无厌足地追求、占有的心理欲望,嗔却是由对众生或事物的厌恶而产生愤恨、恼怒的心理和情绪。佛教认为对违背自己心愿的他人或他事物生起怨恨之情,会使众生身心产生热恼、不安等精神作用,对佛道之修行是十分有害的。因而佛教把嗔看作是修行的大敌。对佛教修行所言是这样,如果是对他人或社会而言,则嗔的危害更大。因嗔怒他人而起仇恨之心,便会发生争斗,或导致互相残杀,轻者危害一家一村,重则使整个社会,乃致使整个国家陷入灾难,因而《大智度论》卷十四中说,嗔恚是三毒中最重的、其咎最深,



也是各种心病中最难治的。

3. 痴

又作无明。指心性迷暗,愚昧无知。《俱舍论》中说:"痴者,所谓愚痴,即是无明。"佛教认为,众生因无始以来所具之无明,致心性愚昧,迷于事理,由此而有"人"、"我"之分。于是产生我执、法执,人生的种种烦恼,世事之纷纷扰扰,均由此而起。因此痴为一切烦恼所依。《唯识论》卷六中说:"于诸理事迷暗为性,能碍无痴,一切杂染所依为业。"又说:"诸烦恼生,必由痴故。"

痴既为一切烦恼之所依,因而自然也就成了根本烦恼之一。而且它是随顺其他诸根本烦恼共同起着作用。《瑜伽师地论》卷五十五又将随烦恼中覆、诳、谄、昏沉、妄念、散乱、不正知等作为痴的具体表现。佛教修行的目的就是要消灭无明,断灭痴愚。

4. 慢

"慢"属佛教所说的根本烦恼之一。《大乘义章》解释为"凌他称慢",《唯识论》卷六中则解释道:"慢,恃已于他,高举为性。"用现在的话说,所谓慢,是自负,傲慢的心理作用。喜欢与他人攀比,争强好胜,常常着眼于他人不足之处,认为自己比他人强。见他人有胜于自己的地方,或不服气,或有意轻视别人,等等。所有这些,用佛教的话说,就是慢的心理和精神作用。

佛教认为,从根本上说,慢的心理产生,是由于我执太重的缘故。众生于五蕴和合之我执为实有,并以有情众生生命主宰之"我"为出发点来衡量"我"所面对的一切。由于"我"执太重的缘故,见到即使在道德、学识和能力方面比"我"更优秀的人,也不能以谦虚的态度去对待。"慢"会障碍人们去正确认识自己和认识他人,同样也会阻碍自己正确认识和实践佛教所说的真理。因此"慢"会导致众生轮转于无尽的生死之中,受诸痛苦,所以《唯识论》中说,"慢以生苦为业"。

按《俱舍论》、《唯识论》等所说，慢的差别，有七种和九种之分，即七慢和九慢。七慢者为：

一、慢。对于不如自己的人，便洋洋得意，自以为胜过别人；对于与自己差不多的人，即认为自己也不比别人差，而生自高自大之心，这称为慢。

二、过慢。对于与自己差不多的人，却认为自己已经胜过别人；对于胜过自己者，则认为只不过和自己差不多，从而产生一种盲目的自大心理，称为过慢。

三、慢过慢。对于胜过自己者，却偏偏认为对方不如自己，自己要比对方强，这是一种比过慢更为严重的慢的心理状态，因此称为慢过慢。

四、我慢。于五蕴和合之身执为实有，执著于“我”、“我所”而起慢心，因此称为我慢。因为执著于“我”和“我所”，故认为“我”是最好的、最优的，我所具有的也是最好的。一切人都不如我，别人所有的一切也都不如我所具有的。这是七慢之根本，是一切慢心产生的根源。

五、增上慢。这是就宗教修行方面而讲的。对于在修行中还未获得的果位，自以为已经获得，而产生自以为是的心理，称增上慢。

六、卑慢。对于绝对超过自己而无法不承认者，却仅仅认为自己略比对方差一点点；或者虽承认对方比自己高出许多，却顽固地对方认为也没什么了不起，更不愿向对方学习，这是卑慢。

七、邪慢。这也是从宗教修行的角度来说的。自己并无修行功德，却硬说自己已经有了功德，这称为邪慢。邪慢和增上慢都是从修行的角度说的，它们之间的区别在于：增上慢是对尚未获得的功德果位而认为已经获得，不管怎样，总是在修行过程中；而邪慢却是并没有这种功德却硬说已有，两者的立足点完全不同；增上慢不



仅外道会生起,佛教修行者也会生起,而邪慢则完全是外道才有的。

九慢又作九慢类,据《唯识述记》中说,大乘佛学中不见九慢之说,主要是小乘佛教所建立的差别。《俱舍论》卷十九中说:"本论说慢类有几:一我胜慢类、二我等慢类、三我劣慢类、四有胜我慢类、五有等我慢类、六有劣我慢类、七无胜我慢类、八无等我慢类、九无劣我慢类。"

一、我胜慢。对于与自己同等者,认为自己胜过对方,称我胜慢。这是七慢中的过慢。

二、我等慢。对于胜过自己者,认为自己与对方差不多,由此而生之慢心,为我等慢。

三、我劣慢。对于绝对胜过自己者,认为自己与对方所差无几,称我劣慢。也即七慢中的卑慢。

四、有胜我慢。对于超过自己者,总是想到"他胜于我"而耿耿于怀,由此产生之慢心,为有胜我慢。亦属七慢中之卑慢。

五、有等我慢。对于与自己相等者,产生一种他也不过与我差不多而已的心理。此属七慢中的慢。

六、有劣我慢。对于与自己相等者,并不认为别人与自己差不多,却认为别人不如自己,自己胜过别人。这也属七慢中的过慢。

七、无胜我慢。对于与自己相等者,认为别人未必胜过自己,由此而产生之慢心。即属七慢中的慢。

八、无等我慢。对于与自己相等者,并不承认别人与自己同等,总是认为自己要胜过别人一筹,从而生起慢心。此同于七慢中的过慢。

九、无劣我慢。对于胜过自己,认为自己比对方并未差多少,由此而起之慢,称无劣我慢。属七慢中之卑慢。

上述九慢,实由七慢中的慢、过慢和卑慢三类分出。其两者之

间的关系如下：

七　慢	慢	过　慢	卑　慢
九　慢	我等慢 有等我慢 无胜我慢	我胜慢 有劣我慢 无等我慢	我劣慢 有胜我慢 无劣我慢

以所对之境，即从与“我”所比较的对象来看，分属胜、等、劣三种情况。九慢即为分别对此三种情况而产生的不同的心理状态。

此外，佛教其他经典中，还有从各种不同角度分为七种增上慢、八种慢、十种慢的。

5. 疑

疑即怀疑之意。因怀疑之心理而产生犹豫不决之态度，因此经中称疑以“犹豫为性”。在佛教中，特别指对佛教所说的因果、四谛等道理持怀疑态度，因而犹豫不决，不相信修习佛法能使人获得解脱。《成唯识论》卷六中说：“云何为疑，于诸谛理，犹豫为性。能障不疑、善品为业。谓犹豫者，善不生故。”

因为怀疑佛法真谛的真实性，致使于事理产生犹豫之心，不能按佛法所说修行，从而导致善法不生，这是疑的最重要作用。因此大乘唯识学派将其列为烦恼法中六根本烦恼之一。佛教认为，疑这种心理作用，只有凡夫才有。小乘修得预留果以上，大乘修得初地菩萨以上之圣者，即已断疑。

小乘佛教以疑专指对佛法持怀疑者，大乘佛教则将疑分为二种，为疑理和疑事。《大乘义章》六说：“疑者，于境不决、犹豫曰疑。有二种：一者疑事。如夜观树，疑为是人、非人等。二者疑理。疑诸谛等。小乘法中，唯取疑理，说为疑使。大乘通取，皆须断故。”所谓疑理，即如上述对佛法之理产生怀疑。所谓疑事，即指因对事物现象不了解，或不明了而产生怀疑、犹豫的心理状态。



6．见

见有观察、推论、决断等意。《大乘义章》卷五有“推求说之为见。”《俱舍论》卷二说：“审虑为先，决择名见。”见有正、邪，善、恶之分。佛教认为凡一切符合佛教教义的观察、见解和论断，皆属正见，有利于佛教的修行，因此正见属八圣道支之一。具体说来，正见有世间正见、有学正见和无学正见之分。世间正见属符合佛教教义，但尚未根本断灭烦恼的世间智慧；有学正见和无学正见都属能彻底断除一切烦恼的出世间智慧，其区别在于一为有学之身——即尚未最后断灭三界一切烦恼的佛教修行者——所具有；一是无学之身——指已经断灭三界一切烦恼，无须再修学者——所具有。

相对于正见而言，邪见，或恶见是错误的见解，即指不符合佛教教义的一切思想见解。佛教认为所有一切不符合佛教教义思想的错误见解，都是妨碍人们获得真理，不利于人们佛教修行的障碍，因此恶见与贪、嗔、痴等一起看作为根本烦恼。具体说来，恶见又可分为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五种，称为五利使。

此外，还有有见、无见，断见、常见，二见、四见、七见、十见等多种。

(1) 身见

梵语称萨迦耶见，也译作我见。不知以五蕴和合而成之“我”，即有情众生之生命主宰为虚妄不实，而执着于认为有“实我”之存在；或认为“我”所认识的客观世界种种事物为真实存在的观点。《大乘广五蕴论》说：“云何萨迦耶见？谓于五取蕴随执为我，或为我所。”“萨”是败坏的意思，“迦耶”是和合结聚的意思，因此佛教有的部派也称为坏身见，或有身见，等等。大乘唯识学派则解释为“转移”，认为“我”所缘之境，即主观所面对的客观认识对象，和所处的客观环境处，是在不断转移变化之中，因此认识的主体，即能

缘之“我”称为“转移”。

就认识主体而言，佛教认为有情个体都由物质和精神的五蕴和合而成，离五蕴即无众生，因此有情众生并无常一主宰之“我”的存在。但凡夫和外道并不知道这一点，却一味执著于有“我”作为生命的常一主宰存在，由此而于五蕴中，或执著于“色”为我，或执著于“受”为我，等等。由这些执著而生起“我见”，所以此我见，或是身见，也称为“我执”。佛教认为这是一种对佛教真理的极为错误的看法，对佛教的宗教修行也十分有害，因此必须破除。

(2) 边见

又作边执见。佛教所说众生根本烦恼中的五恶见之一，是随着身见而产生的一种错误见解。佛教认为众生由五蕴和合而成，离五蕴即无众生，因此并无常一主宰之“我”。但众生蒙昧，未谙此理，于五蕴和合之体执有一己之“我”，并随逐于我见之后，生起边见。

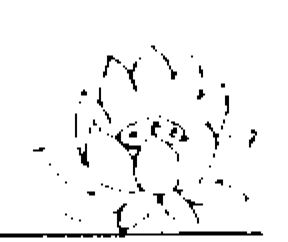
边见的主要内容包括断、常二见。所谓常，就是执“我”为常，认为即使众生生命终结，但作为生命常一主宰之“我”却是常住的。所谓断，即断灭、断绝之意。断见就是以“我”为实有，但生命终结，“我”也就死了、断灭了、什么也没有了。

佛教由缘起论认为世事不常不断，五蕴和合的众生生命也是不常不断，但以断常两见为主要内容的边见，却违背了非常非断的佛教中道观，是一种对事物的绝对化的看法，因此称为“边见”，“边”有两端的意思。佛教认为这种边见会妨碍人们对非常非断的佛教中道观的认识，是不利于人们宗教修行的。

关于边见的主要表现，大乘唯识学派将其具体分为四十七种，其中常见四十，断见七种。具体可参见《成唯识论述记》卷三十六、《瑜伽师地论》等。

(3) 邪见

邪即不正，广意而言，所谓邪见就是指一切不正确的，违反佛



教教义思想的观点,见解等。作为五见之一的邪见,则是指否定四谛法,不承认因果作用的看法和观点。四谛法和因果说,都是佛教基本理论,但持邪见者则认为无四谛因果之道理,诽谤事物间存在着一定的因果关系,认为一切事物的存在都是孤立的,无所谓因,当然也无所谓果。世间没有什么可招致一定结果的因,也没有什么由一定的原因而导致的结果。更没有什么以善恶之业作为事物之因,及由善恶之因引发的祸福果报。佛教认为,从这种观点出发,必然会产生那种没有善恶事非的思想方法,认为恶不足畏,善不足喜。佛教认为这是一种非常可怕的谬误之见,因此称为邪见。

邪见的具体表现,有许多。《成唯识论述记》和《瑜伽师地论》等大乘唯识学派著作中所立六十二诸恶见中,概括邪见有二无因论等十五种。《中论》中又概括为二种邪见,即离世间乐邪见和离涅槃道邪见。前者为无视因果之理,说世间无罪无福,也没有诸佛和圣者。佛教认为怀有这种错误看法的人,必将堕于苦趣恶道之中,不得享受生世间之乐,故称破世间乐邪见。后者即贪著于我执,虽能得生于世间,但因执着有"我",故不得成涅槃道,所以称离涅槃邪见。

(4) 见取见

前一个"见"字,指不正确的见解,取是执取之义,见取就是执取那些不正确的、错误的见解观点,以为是好的、正确的观点,并打算去实践。简单地说,执着于身见、边见、邪见等错误见解,以为是修行的正确见解,并且认为这是最好的,这就是见取见。

佛教认为这些错误见解都是妨碍修行,不利于人们获得清净之法的低劣之见,而执见取见者却以此为殊胜之法。这样,一切外道各以自己所行之法为最优最胜之法,即会引起种种争论,因而佛教认为见取见是一切外道论争的根源,是一切争斗所依。

(5) 戒禁取见

又作戒取见、戒盗见。戒即是禁的意思。戒禁取见指执著于错误的禁戒,以为修道出离的正见,由此而起的各种谬误见解。大致可分为两类,一类称为非因计因之戒禁取见,另一类称为非道计道之戒禁取见。

佛教以戒为修行之先,戒与定、慧一起称为"三学",是佛教基本教义之一。但佛教所说的戒是以佛教的教义思想为基础,与外道之戒有根本的区别。在古代印度,有许多外道,持各种各样的戒。如有的外道学牛的行为,有的外道学鸡的行为,他们认为这样,死后来生就能生天;另外有些人修行涂灰断食等种种苦行,以为通过肉体的苦行,即能获得精神上的解脱,因此以此为解脱之道。

佛教认为这些外道所持戒禁,并不是殊胜之戒,也不是能够出离生死,获得清净之道的成因,相反却是违反佛教教义思想的谬误之见,所以把这些称为戒禁取见。并把其中学牛鸡之行,认为来生能生于天界的看法,即以非生天之因看作是生天之因的见解,称为"非因计因"之戒禁取见;把认为通过修行各种苦行,就能获得解脱之道的看法,即以非获解脱之道看作为解脱之道的见解,称为"非道计道"之戒禁取见。

五见

又作五染污见,五僻见,或五利使。指根本烦恼中的五种恶见。即一身见,或作萨迦耶见,二边见,三邪见,四见取见,五戒禁取见。

五利使

即五见,或称五染污见,五僻见等。即根本烦恼中的五种恶见,即身见,边见,邪见,见取见,戒禁取见。"使"就是烦恼之意,是烦恼的别名;"利"是形容其作用猛烈,佛教认为,此五种恶见,其作用十分猛烈,因此称为五利使。

五钝使



“使”是烦恼的意思，佛教认为烦恼能驱使众生不断地流转于生死轮回之中，因此称为使。钝使是相对于利使而说，指根本烦恼中贪、嗔、痴、慢、疑五者。认为相对于五种使来说，此五者推求之性较为钝拙，故称五钝使。与五利使合在一起则称为十随眠。

惑

惑就是迷惑，对于事物或道理迷而不解，称为惑。惑的根本是心，由于心的迷惑，才会对所见所闻或所遇到的事理产生迷惑不解，因此惑通常是指身心的恼乱状态，也泛指一切能妨碍心识觉悟的精神作用。故《华严探玄记》中说：“心迷前境，目之为惑。”《大乘义章》中则说：“能惑所缘，故称为惑。”

既然以迷妄之心，或以心迷所缘称之为惑，那么惑也就是烦恼。所以佛教中往往将烦恼通称为惑。《成唯识论》卷八中说：“烦恼名惑。”众生以迷惑之心来理解和看待世界上的一世事物，来理解和看待社会和人生，即起种种烦恼，引发种种有漏之业（能招致众生不断堕入生死轮回中的业，称为有漏业），导致生死相续，展转不已，因此惑也就是“无明”。惑既迷于理，也迷于事。佛教中常常用来专指由于对佛教教义思想不理解，而引起认识上的迷妄。

惑有见惑与修惑之分别。

见惑全称见道所断惑，又称见烦恼、见障等。见有见解、见识、审视、推度等意思。以我见、边见等诸恶见，于四谛之理执迷不悟，所以称见惑，或迷理惑。修惑全称修道所断惑，又称思惑，指不懂得佛教道理的凡夫，以迷妄之心去认识世间事物，并由此而生起惑。如根本烦恼中的贪、嗔、痴等即是。此等诸惑，为执迷于事物现象所起之惑，因此也称迷事惑。

佛教修行，根本目的就是要断除烦恼。烦恼就总体而言，也就是根本惑。根本烦恼有六种，即贪、嗔、痴、慢、疑、恶见。其中恶见又可分为身见、边见、邪见、见取见和戒禁取见，合而为十。这十种

烦恼分属见惑与修惑，它们之间关系如下：

<table>
<tr><td rowspan="2">根本惑</td><td>修　惑
（迷事惑）</td><td>贪、嗔、痴、慢</td><td rowspan="2">根本烦恼</td></tr>
<tr><td>见　惑
（迷理惑）</td><td>身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见、疑</td></tr>
</table>

此外，中国佛教各宗依据各自不同的教理，又将惑分为理惑与事惑二类，或见思惑、尘沙惑、无明惑等。

随眠

佛教各派对随眠的解释各不相同。小乘一些派别认为，随眠本是烦恼的异名。如《俱舍颂疏》卷十九中说："随逐有情，增昏滞故，名随眠。"众生因烦恼所困扰，使智慧被遮蔽，令清净明了之心识处于昏昧之中，影响众生对于客观外境产生正确无误的认识，使众生心识受到束缚，因此称为随眠。这一解释与根本烦恼相同，因此随眠也如根本烦恼一样分为六种，即贪、嗔、痴、慢、疑、见等，称为"六随眠"。另一些派别，从烦恼对心所起作用来分析，认为对心识尚未发生作用之烦恼，因其潜伏于心识之中，如同处于睡眠状态，因此称为随眠。

大乘唯识学派则从种子说角度来分析，以受烦恼熏习之种子，即有漏种子，或称惑种，随逐于人潜伏于阿赖耶识中，所以称为随眠。又以诸受烦恼熏习之种子，随逐于众生，使众生不断增长新的过失，产生新的烦恼。这种作用就像一个贪睡的人，越是贪睡而越是沉泯于睡眠中，因此而称为随眠。《唯识论》卷九中说："随逐有情，眠伏藏识，或随增过，故名随眠。"

关于随眠的种类，据《俱舍论》等记，有六随眠、七随眠、十随眠、十二随眠等多种。六随眠即上述，与六烦恼同。七随眠即将六随眠中的"贪"再细分为欲界之贪（欲贪随眠）和色界、无色界之贪



（有贪随眠），合而为七。十随眠是以六随眠中之"见"再细分为身见、边见、邪见、见取见和戒禁取见，合为十随眠。如再将其中贪依三界分为欲贪、色贪、无色贪，就成了十二随眠。

六随眠	贪、嗔、痴、慢、疑、见
七随眠	欲贪、有贪、嗔、痴、慢、疑、见
十随眠	贪、嗔、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见
十二随眠	欲贪、色贪、无色贪、嗔、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见

五、随烦恼

心所有法的第五类，即随烦恼。随烦恼又称随惑。随即随顺之意。据《俱舍论》说，有二种解释：一为烦恼异名，因为一切烦恼都是随逐于心识的作用而产生，所以称随烦恼。《俱舍论》卷二十一："此诸烦恼，亦名随烦恼。以皆随心为恼乱事故。"二是与根本烦恼相对而言，是随顺根本烦恼而起的，因此称随烦恼。五位百法中的随烦恼当属此类。

随烦恼又称为枝末烦恼，或枝末惑。《俱舍论》卷二十一又说："此余异诸烦恼，染污心所，行蕴所摄，随烦恼起故，亦名随烦恼；不名烦恼，非根本故。"因此类烦恼是伴随根本烦恼而起，又从属于根本烦恼，因此又称为枝末烦恼。

关于随烦恼的种类，《俱舍论》将其分为十九种，属小乘五位七十五法中的心所法。《俱舍论》心所法中共有四十六法，分六大类：一遍大地法，二大善地法，三大烦恼地法，四大不善地法，五小烦恼地法，六不定地法。随烦恼十九种，包括大烦恼地法中的五种，即放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举；大不善地法中的两种，即无惭、无愧；小烦恼地法十种，忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、（骄）和不定地法二种：睡眠、恶作，合为十九。

大乘唯识学派分随烦恼为二十种，按它们作用的范围大小，分



为小随烦恼、中随烦恼、大随烦恼三类。这二十随烦恼为：

一、小随烦恼

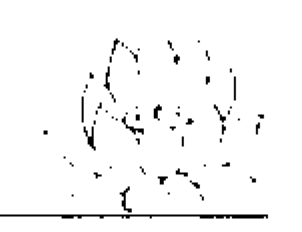
小随烦恼又称小烦恼地法，或小随惑。指与一部分染污心相应而起的一些心理活动。小随烦恼的种种心理活动，并不遍起于一切不善心或一切染心，只是起于局部，因此称为小随烦恼。小随烦恼包括忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、骄十种。

忿，即忿恨之意，由所遇之不顺心的事或物所引起的一种心理情绪。《成唯识论》中说："忿者，谓对现前不饶益境，愤发为性，能障不忿，执仗为业。""现前不饶益境"者，即面临的事物与己不利，由此而产生不高兴，讨厌甚至恼怒的情绪，此即为忿。愤怒的情绪往往会妨碍人的理性思惟，有损众生之身心健康，有害众生对真理的追求及宗教修行，因此为小随烦恼之一。

覆，覆藏、隐藏的意思。指为恐暴露自己所犯之罪行，而将之深深隐藏。《成唯识论》中说，"覆者，于自作罪恐失利誉，隐藏为性，能障不覆，烦恼为业。"由于恐怕失去已有的名誉、地位及财产，因此深深隐藏自己曾经犯下的罪行，以为自己不说，别人就不会知道。然而，既犯了罪，必心生恐惧，生怕一旦暴露，就会身败名裂，所以惶惶不可终日，增添无尽烦恼，心理上从此不得安宁。

悭，是吝惜之意。守着财物，不舍得以财物帮助别人，这是吝惜；同样，不愿意以自己所拥有的知识，智慧去帮助别人，解决别人的困难，也是吝惜的一种表现。故《成唯识论》中说："悭者，耽着财法，不能惠舍，秘吝为性，能障不悭，鄙畜为业。"一味积聚，不舍以此财物知识以惠舍他人，则此财物知识未能发挥更大作用，甚至如守财奴那样，则财物知识有如废物一般。

嫉，嫉即嫉妒的意思。如《成唯识论》所说："嫉者，殉自名利，不耐他荣，妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业。"嫉妒必重者，为谋求自己的名利地位，不能忍受他人的成功。一旦见到他人超过自己，便



不能容忍。因此嫉妒者必有害贤之意,同时善妒者总是生怕别人有什么地方超过自己,故必终日忧戚,身心不能得到安稳。

恼,恼怒、恼恨之意。《成唯识论》中解释说:"恼者,忿恨为先,追触暴热,狠戾为性,能障不恼,蛆螫为业。"恼的产生必因先有令人忿恨之事,因回忆起先前令人忿恨的事物,使心生热恼烦躁。恼以狠戾为性,对可恼之事物,或以恶言,或以恶行对待。恼的产生同时必使心中生起如蛇虫龇咬的情感,极其有害于身心。

害,是损害,伤害之意。于他有情不生悲愍之情,而以损害、逼恼为业。如《成唯识论》中说:"于诸有情,心无悲愍,损恼为性,能障不害,逼恼为业。"害是嗔恚的一部分。俗话说,"害人之心不可有",害者对他众生产生危害,与此同时也有损于自己慈悲心增长,故说害能障不害,"不害"即慈悲,是善心的一部分。

恨,怨恨、仇恨之意。《成唯识论》解释说:"恨者,由忿为先,怀恶不舍,结怨为性,能障不恨,热恼为业。"对面临违愿或认为是于已不利之事,心怀怨忿,由忿怒而生恨,故恨以忿为先。由恨而必对他众生心怀忿恶,结怨于他人。仇恨容易使人丧失理智,作出偏激行为。仇恨在心,不能忍受,也使自己心中生起热恼。

谄,阿谀奉承,必是为了某种利益的缘故。为一己之利而倾身低下,希承人意,这就是谄。故《成唯识论》中说:"谄者,为罔他故,矫设异仪,险曲为性,能障不谄,教诲为业。"谄的原因是为了贪图名利财物,故谄必与贪相应。为了贪图名利财物,必曲顺时宜。谄者善于投人所好,其立言行事,毫无原则可言,故谄以险曲为性。受其谄者,如无相当警觉,便会不知不觉堕入其术,陷入网中。

诳,是欺诈,惑弄的意思。《成唯识论》中解释:"诳者,为获利誉,矫现有德,诡诈为性,能障不诳,邪命为业。"这是说,所谓诳者,就是为了自己获取名利,不惜夸大其辞,夸耀自己功德;或者干脆虚言假语,伪称自己功德才能,蛊惑众生,以达到某种目的。诳的

产生，与贪和痴有关。正由于贪心和愚昧，才会引起诳。以欺诳谋利，非为正道，故诳以邪命为业。

骄，是骄傲之意。心高气傲，恣意骄纵，自以为了不起，目空一切，这是骄者的表现。“骄者，于自盛事，深生染着，醉傲为性，能障不骄，染依为业。”俗话说“骄兵必败”，骄傲者总是成事不足，败事有余，故而为智者所不取。骄能生起一切染污，因此说骄以“染依为业。”

二、中随烦恼

又作中随惑，包括无惭、无愧二种。唯识学家认为此二类心理活动遍布于一切不善心，其范围和作用介于小随烦恼和大随烦恼之间，因此称为中随烦恼。

无惭，惭以尊重善贤为性，无惭者便远离善贤。如《成唯识论》中说，无惭者“不顾自法，轻拒贤善为性，能障碍惭，生长恶行为业”。不尊重善贤之人，不尊重善贤之法，失去了生活的榜样和人生的目标，于是一切恶法随之而起，故而无惭以生长恶业为性。

无愧，愧是因舆论或道德的力量，对自己曾经所犯之错，产生羞耻之心，防止重犯；无愧则正好相反。据《成唯识论》解释：“无愧者，不顾世间，崇重暴恶为性，能障碍愧，生长恶行为业。”不顾社会舆论与道德的约束力，不仅是不尊重贤善，而且更是崇尚暴恶，则一切恶行由此而生。

三、大随烦恼

又作大烦恼地法，或大随惑。指恒常与染污心相随之烦恼。如《大毗婆沙论》中说：“若法一切染污心中可得，名大烦恼地法。”关于大随烦恼的内容，佛教各派经典中所说略有不同。如大毗婆沙论中列举十种大随烦恼，而唯识学派的经典成唯识论中则说八种大随烦恼，或称为“八大随惑”，即不信、懈怠、放逸、昏沉、掉举、失念、不正知、散乱。



不信，与信相对。信是对于诸法实事理、真净德、一切善法能得能成等深信不疑。不信则正好与此相反，对于诸法之实、德、能不信不乐，不信佛法，不信因果。《成唯识论》说："不信者，于实德能，不忍乐欲，心秽为性，能障净信，惰依为业。"信是以净心为基础，不信则是以不净心，即秽心为基础。心秽便阻碍净心生起，其本身则是因懈怠懒惰为依。

懈怠，就是懒惰之意。特别是指对于佛法修行之疏懒。《成唯识论》说："懈怠者，于善恶品修断事中，懒惰为性，能障精进，增染为业。"俗语说："勿以善小而不为，勿以恶小而为之。"善事当行，恶品当断。当行不行，当断不断，皆因懈怠而不愿策励精进，由此而使染业得以增长。故而说懈怠以增染为业。

放逸，是放纵于自己，恣欲纵荡，于染法不能防，于净法不能修。不勤修善法，便不能使功德增长；不防于染法，即使恶业为断。故《成唯识论》说："放逸者，于染净品，不能防修，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。"纵情恣欲，善不能修，恶不能止，必增恶损善，故说以增恶损善所依为业。

昏沉，即昏昏僵僵，其所临之境，无所事事。其特点是身心钝重，于事无能受任。如《成唯识论》中说："昏沉者，令心于境无堪任为性，能障轻安毗钵舍那为业。"昏沉的反面是轻安，轻安是身心调畅，昏沉是身心粗重。毗钵舍那义为观，身心粗重，终日昏昏僵僵，必不能很好地观照事物。

掉举，即躁动，浮躁的意思。掉举令心不得寂静。《成唯识论》说："掉举者，令心于境不寂静为性，能障行舍，奢摩他为业。"奢摩他即意为止。掉举者心不能静，心浮气躁，不利于对事物的正确观察和认识，也不利于佛法修行。

失念，是忘失忆念，特指在宗教修行过程中，对修行方法和要求不能牢牢记忆，时常忘失。即如《成唯识论》中所说："失念者，于



诸所缘,不能明记为性,能障正念,散乱所依为业。”

不正知,正知即正确的智慧和认识,不正知就是错误的,或是邪见谬解。《成唯识论》中解释不正知曰:“不正知者,于所观境,谬解为性,能障正知,毁犯为业。”不正知以谬误之见解为性,因谬误之见解,必使身、口、意三业造诸恶业,故说不正知以毁犯为业。

散乱,即心不能专注一境。《成唯识论》说:“散乱者,于诸所缘,令心流荡为性,能障正定,恶慧所依为业。”俗话说心猿意马,心的活动一刻也不会停止,前念接后念,念念不断。如心不能专于一境,驰流荡逸,即为散乱。散乱心无法修行。散乱心的生起,往往是由于错误的知识和见解,因此说是恶慧所依为业。

六、不定

心所法的第六类为不定。所谓不定,是指于善恶性不定,所生起之范围也不定。唯识学派归纳心所有法中的不定法,主要包括四类,它们是悔、眠、寻、伺。

悔,是追悔,后悔。人生在世,会有许多后悔之事。如“少小不努力,老大徒伤悲”,就是反映了一种后悔莫及的心情。当我们年纪大了,社会经验丰富了,就常常会追悔当时年少不懂事,或是年青气盛,做出一些不该之事。对于先前所作之事,嫌恶追悔,认为此不当作,此即为悔。另一方面,对于先前未作之事,后悔当时未作,这也是悔。我们常听人说,当时如果怎么怎么就好了,这就是对先前未作之事所作的追悔。因此悔之为性,即为追悔。既可对先前所作之事的追悔,也可对先前未作之事的追悔。然悔之为性,既可能善,也可能恶。如对先前未作之善,追悔未作,这就是善;如对先前未作之恶追悔未作,那就是恶了。反之,如对先前已作之恶追悔,那就是善之始;如是对先前已作之善追悔,那无疑就是恶之源了。因此悔之一法,通善、恶及无记三性,故归于不定位。

眠,即睡眠。人在睡眠之中,身体各部器官处于休息状态,五



根于五境不缘,故而五识不起,于外界之事物并不知觉,唯意识有时处于活动状态,此时即有梦境之产生。但睡梦中唯意识活动,因此睡眠“令身不自在”。处于睡眠状态的人,既非善,亦非恶,故而不定。

寻,是寻求,推度的意思。《成唯识论》中解释说:“寻谓寻求,令心匆遽,于意言境,粗转为性”。即是指对事理进行大致的、粗略的思考和推度。寻与伺相对,伺是指事理进行深入的、细致的思考。

伺,是细心地观察和思考的意思。《成唯识论》中说:“伺谓伺察,令心匆遽,于意言境,细转为性。”伺与寻相对。对事理的粗略思考推度为“寻”,进行深入的观察主分析思考即为“伺”。佛教有的派别则认为心之思粗者为寻,细者为伺。

第三、色法

唯识学派所立五位百法中的第三位是色法。色法十一种,包括五根、五境及无表色,与小乘说一切有部所立五位七十五法中的色法内容相同,这儿就不再赘述。唯值得注意的是,小乘五位七十五法是以色法为首,而唯识学派所立五位百法则以心法为首,将色法置于第三位,从中也可看出两者规律性义思想上的区别。说一切有部主张“我空法有”,并不彻底否定诸法之实有,其学说之架构也是从根、境、识着手,层层剖析,因此以色法为首。唯识学派则称万法唯识,认为世界万物是由众生之心识而现,其教义重心识之作用,因而以心法居首。将此色法列于第三,放在心所有法之后。

第四、心不相应行法

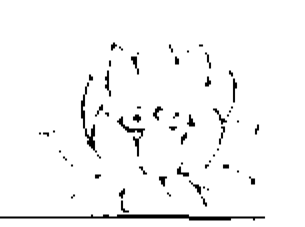
五位百法的第四位是心不相应行法,或者简称为不相应行法,不相应法。所谓心不相应行,即是指与心法不相应。如与心相应,

则为心所有法。此法于五蕴中属行蕴，它们既非如色法那样有质碍，有形色，可触可见；又不象心法或心所有法那样可缘起思虑，故别立一类，而其全称，则当为非色非心不相应行法。唯识学派所说心不相应行法共有二十四种，它们是：得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想果、名身、句身、文身、生、老、住、无常、流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合性、不和合性。

得，是获得之意。一切有为法之造作，成就而不失，即称为得。得与非得相对而言，一切造作不获，不成就，即为“非得”。然法相唯识学派所说之得，则为一种假有之存在。成就可分为三种，一是种子成就，即心识中所藏的一切种子，未受熏习损害，即依其自身本性生现行。也就以烦恼种子生诸有漏现行，诸善性种子生诸善行。如此则为种子成就。二是自在成就，指通过善法修行而熏习种子，使之因此而得自在，称为自在成就。三是现起成就，或称现行成就。即一切善、不善及无记之法所成就一切现行法，称现起成就。即如《瑜伽师地论》中说：“若现在诸法自相现前转，名现行成就。”

命根，即有情众生的生命个体。佛家认为，有情众生之生命是由过去世之业识结聚而成。过去世之善恶业力决定此世之贫富贵贱和寿命长短。此世之生命个体由物质和精神两方面因素构成，此物质和精神两方面构成的有情生命个体，即为命根。唯识学派更以种子说加以解释，以前世之业力熏习八识所藏之种子，而成就此世有情众生生命全体之差别，所以《成唯识论》卷一说：“依亲生此识种子，收业所行功能差别，住时决定，假立命根。”

众同分，即指众生的共性，或共因。《成唯识论》中解释说：“众谓众多，同谓相似，分者因也。依诸有情，自类相似，起同智言，名众同分。”例如，从生物学观点看，人与人之间，虽各不相同，千变万化，但本质上有其共同的特征。这种共同的特征决定了人类与其



他动物之区别，这就是共同分。人是这样，动物也是。正是由于各自的特征，才形成了千差万别的动物种类。

异生性，就是凡夫性，即为凡夫的异名。《大乘广五蕴论》解释说，异生性就是“圣法”不得，故名。所谓“圣法”即为佛法，因未得佛法而成凡夫，即称异生性。

无想定，又称无心定。即以停止一切心识活动为目的而修的禅定。佛家认为，有些外道以心识之活动为生死之根源，为求解脱生死，必停止一切心识活动，于是以无想为真解脱。佛教认为这是一种错误的看法，是外道的修行方法，为圣者所不为。

灭尽定，指止息染污的心法和心所有而进入的禅定境界。在止息心识活动方面，与灭想定有相似之处。然佛家认为，灭尽定是修习圣道者所为。当佛教修习进入一定境界后，对一切有漏之心识起厌恶之情，通过进一步修习而使其渐息，从而得身之安和。因修此定而使染污之心、心所灭，因此称“灭尽定”。

无想果，又称无想天，无想异熟。是修习无想定而获得的果报。得此果报，一切心，心所之活动均灭。据《大乘广五蕴论》释：“云何无想天？谓无想定所得之果，生彼灭己，所有不恒行心，心法灭为性。”

名身，即表达诸法自性的语言名称。所谓“身”是诸法自性之义，以表达诸法自性之名，故称“名身”。《大乘广五蕴论》中说：“云何名身？谓于诸法自性增语为性，如说‘眼’等。”所谓增语，就是于诸法自性之上安立名言之意。如眼根净色，本是人的视觉器官之自性。于此视觉器官安立名称，称之为“眼”，此即为名身。诸法自性本是离于名言，为表达之方便而安立名言，因此为增语。如人之视觉器官本是实在的存在之物，为表达这个存在物，我们称其为“眼”。“眼”之一词，出之口而为声。我们听别人说“眼”，就知道是指视觉器官而不会与其他诸如听觉器官相混。这说明了“眼”之声



即诠释了其性之义。此出之口而为声，并表达诸法自性义者，即为名身。

句身，是指表达完整的思想意思的句子。句身与文身的关系是，文身是单个的名词概念，而句身则是由多个名词要领所组成的能表达完整思想的句子。

文身，是以文字所表达诸法自性判别者。与名身、句身相对。名身、句身是语文的表达，而文身则是文字符号的表达。

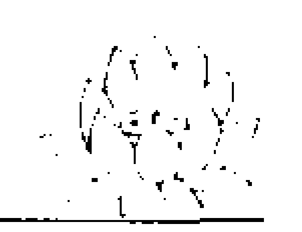
生，这儿泛指一切事物之生起。即一切事物的产生和形成。事物从无到有，这就是生。

老，是生的延续。从无到有是为生，佛家认为有生必有灭。生的延续就是从生到灭的过程。这一过程就是老。《成唯识论》说："诸行变异，说名老故。"

住，也是生的延续。诸法生成后，即进入相续阶段，也是从生到灭的阶段。这一阶段，从相生相灭的角度观察，为相续而变坏，这就是老。如从相生相续角度来看，是相续相转，是处于生与灭之间相对稳定的阶段，这就是住。故《大乘广五蕴论》说："谓彼诸行，相续随转，名住。"

无常，也就是谢灭。有生必有灭。灭就是无常。无常有刹那生灭，也有相续生灭。就任何事物而言，后法生即前法灭，此生灭于刹那之间完成，即为无常。然就大部分事物来说，在生灭之间尚有一个相续的过程，一旦此过程完成，事物谢灭，这也是无常。就有情众生而言，从生到死，一生寿命有长有短。短者数年，十数年，甚至更短；长者数十年，甚至上百年。然而不管是长是短，最后都归于灭，即为无常。

流转，是从因果关系上来说的。佛家认为，一切有为法，都从因果关系而生。从因果关系而灭。任何事物都包含着一定的因果关系。前法为后法之因，后法是前法的果。因果相续不断，称为流



转。即《瑜伽师地论》中说:“诸行因果相续不断性,是谓流转。”

定异,定是决定,异是差别的意思。一切事物因果相续,由一定的因结一定的果,种何种因得何种果,善因善果,恶因恶果,此中有区别而决不会混乱,这就是定异。

相应,即相顺,相称的意思。这是就因果相顺的意义上说的。一定的因结一定的果,善因结善果,恶因结苦果,这就是我们平常说的种瓜得瓜,种豆得豆。这就是相应。

势速,意思是迅速地流转,指一切有为法之生灭变化,因果流转之势迅疾。如《大乘百法明门论疏》中说:“势速者,有为法游行迅疾,飞行运奔。”

次第,是先后顺序的意思。这是就因果法而言。因果相续,一一流转,而此种流转,必有先后之顺序。这种顺序就是次第。

方,指方位,是就空间而言。有上下左右,东西南北之分。

时,指时间,是因果相续流转之过程。就因果生灭变化来说,时可分为过去时,现在时,未来时。过去时指因果生灭已经发生,未来时因果还未生,现在时指因已生而果未灭。此外,就宇宙而言,其成住坏空,年月日季,都是指时。

数,即数量,数目。一切事物,千差万别。就表示此千差万别之事物的存在,便有“数”的产生。数有单数双数,多数少数等,计算数量之单位则有百十千万等。

和合性,指因缘之聚合。佛家认为,因果相续,必借众缘之相合。由众缘相聚合而成因果,即为和合性。《大乘百法明门论疏》中说:“众缘聚会,名为和合。”

不和合性,与和合性相反,指因缘相背离,诸行缘乖,即为不和合性。

第五、无为法

五位百法的最后一位是无为法。所谓“无为”，是无生灭造作之意。佛家以世间一切事物，都是由因缘和合而成，是因造作而产生，因而是“有为”。有造作必有生灭，因而一切有为法都是生灭法。唯非造作的才是无生灭之法，无生灭法是无为法。无为法包含有四种含义，一是不生不灭，二是无来无去，三是无此无彼，四是无得无失。佛家认为，一切世间法都是属于有为法，唯出世间法才是无为法。唯识家认为无为法共有六种，即虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、想受灭无为、真如无为。

虚空无为，虚空即一切没有质碍，无边无际之空间。故小乘佛教说一切以此无边无际，没有变化和质碍，能容纳一切万法的空间为虚空无为。而法相唯识学派则以真如为主体加以解释，认为真如远离烦恼障和所知障等，如虚空无质碍一般，故而称虚空无为。

择灭无为，择是简择之意。通过真如智慧的选择，断离一切烦恼有漏之系缚，证得涅槃解脱轮回，故称“择灭无为”。即如《成唯识论》中所说：“由简择力，灭诸杂染，究竟证会，故名择灭。”

非择灭无为，与“择灭无为”相对，指并非由无漏之智之选择力而显示之无为寂灭法。对此，大小乘又有不同解释。小乘说一切有部认为，诸法因缘和合而成，若诸有为法缺诸生缘，则不生。既不生则无灭。不生不灭，非由智慧简择之故，所以亦称非择灭无为。大乘法相唯识学派则强调真如本性，以真如本性自性净，离诸杂染，不得智慧简择而显清净，因此为非择灭无为。《成唯识论》说：“不由择力，本性清净，或缘阙所显，故名非择灭。”

不动无为，是佛教宗教修行过程中所获得的一种精神境界。佛家修习禅定，自初禅至四禅，共有四个层次。其中修行到第四禅，即进入无欲之境界，无苦乐之感受，一心忆念清净功德。以其

无苦乐之感,故不为苦乐所动,所以称为不动。即如《百法明门论疏》中所说:“第四静虑以上,唯有舍受现行,不为苦乐所动,故名不动。”

想受灭无为,又称灭尽定无为,是法相唯识宗所说,当修行进入无色定时所获得的一种境界。按佛家将世界分为欲界、色界、无色界三界。无色界即超越了色的质碍,不受世界上一切物质形态之束缚的自由状态。无色界由修行无色定而获得,共分四层,即空无边处,识无为处,无所有处,非想非非想处。无色定也与此相应分为四种,称四无色定,其中修到无所有处时,不仅一切外界物质质碍,就是内心心识亦灭,唯思内外一切无所有,一切想受等活动皆灭,因此称为想受灭无为。

真如无为,真如也称佛性,与涅槃同义。佛家用以指世界最高真理,或者说是终极之真。佛家认为,事物之真实本质,即世界之最高,真实不虚的本体。这一本体自性寂灭,不生不灭,真实不虚,不迁不动,因而称为真如无为。

原书空白页

人 物 卷

原书空白页

一 小乘佛经的首译者安世高

印度佛教传入中国，在中国发展，最终形成中国佛教，大致经历译经、形成学派、创立宗派三阶段。印度佛教在中国最初的传播，是与译经相联系的，最先的一批译此者，不是中国本土人士，而是西域来华僧人。安世高可以说是佛经汉译的创始人，他首先译介了印度小乘佛教禅类的经典。

安世高(约二世纪)，本名为清，字世高，是西域安息国的王太子，因为这一王族地位，所以西域来华的人都称他为“安侯”，他译的一部《十二因缘经》，被称为《安侯口解》。安世高小时候就因为其孝行而著名，而且他非常聪慧好学，知识面很宽广，上至天文，下至地理，甚至鸟兽之声，都无所不通，康僧会在其《安般守意经序》中这样描绘安清：“其为人也，博学多识，贯综神摸，七正盈缩，风气吉凶，山崩地勋(疑为动字误)，针脉诸术，睹色知病，鸟兽鸣啼，无音不照。”(《出三藏记集》卷六)可以说，安世高是个神异之人，在西域地区，也早就传扬着他的“俊异”之名。

父王死后，安世高继承王位，但一年之后，就把王位让给了叔叔，出家为僧。究其原因，除了因父王去世而感悟到人生之无常和空幻之外，可能还有政治方面的因素，康僧会说他是“驰避本土”(同上)，正能说明这一点。安世高在国内的佛学造诣以禅学和阿毗昙学见长，学成后，他曾遍游西域诸国，弘传佛法，后来又来到中国。

安世高来华的时间，大致在汉桓帝(147—167)前后，《梁高僧传》记为“汉桓之初，始到中夏”(《安世高传》)。汉桓帝的第一个年号是“建和”(147—149)，安世高是在这一时期到了中土洛阳。



来华不久,安世高就掌握了汉语。这时候佛教在中国已有一些影响,不论在王室还是在社会上都有了信奉者,安世高根据信徒的需求和自己的学问所长,译出了早期的一批汉译佛经。安译经文之数,道安记为三十四部,四十卷,其中有些是否为安译,道安还有疑问,所以确切数字已难以详知,后来的《大唐内典录》收安译一百七十六部,一百九十七卷,增加的部分大多不很可靠,后来《开元释教录》又减为九十五部,一百一十五卷。现存安译佛典二十二部,二十六卷。

在洛阳的译经活动结束后,为了躲避祸乱,安世高离开洛阳,到南方各地游历。由于他通异术,所以每到一地,就会流传出他的种种神奇故事。在江西境内,安世高曾预言要超度一位过去的同学,后在一庙中遇到一条蟒蛇,这蟒蛇原来是安世高的同学,同在西域学法,只因生性好嗔怒,所以遭报应,转为蛇身。安世高将它超度,脱蛇身,化为少年。这一传说体现出因果报应的思想及学佛者所应去除的障碍。在广州,据说安世高被一少年所杀,又死而复生。由此可知安世高的活动范围,最远已达广州。后来又北上,在浙江会稽的街市上被斗殴者误伤身亡。安世高两次遭祸,也可能与他表现异术而引起骚乱有关。至于他确切的具体事迹,已难以详考,他的在华活动时间,大约为三十多年。

安世高的专长是禅数之学,所以译经也侧重于这两个方面,“其所出经,禅数最悉。”(道安《安般注序》,《出三藏记集》卷六)禅数之学是印度小乘佛教上座部系统中说一切有部所持的学说,内容所指,为戒定慧三学中的定慧两学,或止观之学。禅,是指其中的定;数,是指其中的慧。禅是修行的部分,数是理论的部分。数学,又称阿毗昙、毗昙或阿毗达磨,也译为“对法”。称之为数或数法,是因着阿毗昙体系的“增一分别法门”,阿毗昙体系中的概念,按照其意义而分类,依次排列为一法、二法、三法之数,称增一分



别,由此而得名为数法。禅数,或定慧,在安译中被突出并结合起来,可以看出印度佛教一传入中国,就有定慧双修,止观双修的某种倾向,显示出中国佛教与印度佛教的不同意趣。

安译禅法类经典,影响最大的是《安般守意经》。禅在印度佛教中的意义是“静虑”、“思惟修”。定的意义是“等持”,是心专一境而不乱。禅实际上是定的修行方法中最基本的一部分,中国佛教喜欢禅定合称。禅法种类很多,其目的都在于对治心的种种污染。安译《安般守意经》是专讲五停心禅法(不净观、慈愍观、因缘观、数息观和界分别观)中的数息观。

“安般守意”中的“安般”,是“安那般那”的略称,“安名为出息,般名为入息。念息不离,是名为安般”(《安般守意经》卷上)。意守出呼入吸之气,称为安般。“守意”实际上是对“安般”一词的意译,也指呼吸出入,数息,因此也可以称之为“数息观”。数息观主要对治严重散乱的心,被称作“多念之要药”(《出三藏记集》卷五)。其具体内容,经中列为十个方面,“谓数息、相随、止、观、还、净、四禅”(《安般守意经》卷上)。康僧会在其经序中将之概括为六事四禅。四禅是安般守意的四个不同阶段,分别指六事中前四事。第一禅是数息阶段,数息的要求,在坐禅时专心计数呼吸的次数,从一数到十,使散乱的心安定下来。第二禅是相随阶段,意念转向一呼一吸的运行,不用再数到十,只要一呼一吸之二数就行,三禅是止的阶段,意念从一呼一吸之二数转向鼻尖一点,意于鼻端,杂念除尽后,内观自身,从头到脚,反复省察,只见自身不净。再观天地万物,也是生灭无常,因此发心信奉佛、法、僧三宝。在此基础上,心中不起恶念,摄心归向于善,是“还”的阶段。以其善心,去除各种贪欲,使心至净无想,是“净”的阶段。至此,就无所不能了,得大神通。这种修行方法与当时中国流行的道家的“守一”、“食气”、“导气”等很有相似之外,也使中土人士很容易接受。而且,安世高也

主动以道家概念来类比经中概念,“安般守意,名为御意至得无为也。安为清,般为净,守为无,意名为”(《安般守意经》卷上)。可见安世高非常注意寻找印度佛教和中国本土文化的结合点。

安译数法或阿毗昙经典,以《阴持入经》为代表。阴、持、入为佛教的三科。“阴”,即后来的“蕴”。阴分为五种,安译称为色、痛、想、行、识。其中的痛后人改译为“受”,更抽象。五阴指人的肉体和精神两重要素。“持”,后人译为“界”,有十八要素,安译称为“十八本持”,即一眼二色三识,四耳五声六识,七鼻八香九识,十舌十一味十二识,十三身十四更十五识,十六意十七法十八识。其中的“更”即后人译的“触”。这十八本持分为六根(眼耳鼻舌身意)、六境(色声香味触法)和六识(眼、耳、鼻、舌、身、意识)。“入”,后人译为“处”,指六根和六境。

该经以阴、持、入为组织,阐述小乘佛教的基本教义:苦谛四行相,即非常(后译“无常”)、苦、空、非身(后译“无我”);十二因缘,即痴(后译“无阴”)、行、识、名字(后译“名色”)、六入(后译“六处”)、致(后译“触”)、痛痒(后译“受”)、爱、受(后译“取”)、有、生、老死忧悲苦(后简为“老死”),依次因缘生起,而有人的生死轮回;三十七道品,即四意止、四意断、四神足、五根、五力、七觉意。安译经典,偏重于直译,尚质,而且译中带注释。随安世高受学的门徒很多,南阳韩林、颍川皮业、会稽陈慧等都直接从师安世高。安译佛典在当时有很大影响,直到晋世的道安都对安世高的译事非常赞赏,称《安般守意经》中的六事四禅(道安称为六阶四级)为趋向“本无”的要门。晋世又有毗昙学派的复兴,形成毗昙学派,而首译毗昙者,乃是安世高。



二 大乘佛经的首译者支娄迦谶

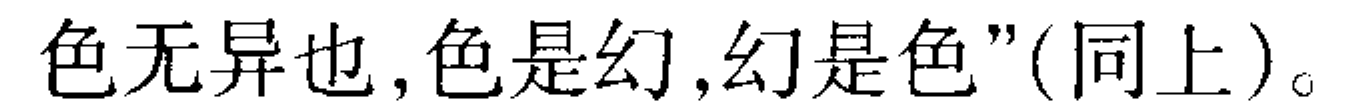
比安世高译介小乘佛典的时间稍晚一些,另一位西域来华僧人也在洛阳开始其译事,不过与安译恰恰不同的是,此人译出的几乎全部是大乘佛典,其中所译的般若类佛经影响至深。这位译师就是支娄迦谶。

支娄迦谶(约二世纪),简称为支谶,西域月支国人。支谶"操行纯深,性度开敏,禀持法戒,以精勤著称,讽诵群经,志存宣法"(《支娄迦谶传》,《梁高僧传》卷一)。出家后严守佛戒,努力修行,以精进勤勉而著称,同时遍读群经,立志弘传佛法。支谶东行到洛阳的时间在汉桓帝末年,在洛阳主要从事译经,译事大致在汉灵帝光和到中平年间,即178至189年之间。后来的去向就没有记载了,僧传都记为"不知所终"。支谶的译经数,《出三藏记集》记为十四部,二十七卷。所译经典,涵盖大乘佛教的般若、宝积、华严、方等各类。般若类有《道行般若经》(译于光和二年,即179年);宝积类有《摩尼宝经》(一名《宝积经》)、《阿閦佛国经》;华严类有《兜沙经》;方等类有《问署经》、《内藏百宝经》。除此之外,还有译有大乘禅法类经典,《般舟三昧经》(译于光和二年)和《首楞严经》(译于中平二年,即185年)。《般舟三昧经》也是宝积类经,《首楞严经》则属般若类经。

在支谶的译典中,影响最大的是《道行般若经》十卷,这部经的梵本是由天竺僧人竺佛朔(或称竺朔佛)带入汉地的,支谶和竺佛朔经常有合作。这是中国佛教般若类经的第一个译本,相当于后来玄奘所译六百卷《大般若经》十六会中的第四会。此经共三十品,第一品为《道行品》,所以以首品名而称为《道行经》或《道行般

若经》。所谓“道行”即波罗蜜行,“般若”即是智慧的意思。经名可以理解为般若波罗蜜行,意为通过智慧而达到成佛的境界。能够发心成佛而修习大乘法门的众生,叫菩萨。《道行经》就是讲的菩萨如何修般若学而成佛的方法,是委托须菩提菩萨来向大家说出的,须菩提菩萨在佛的十大弟子中被称为解空第一。所以,此经所讲的,就是空的思想,般若波罗蜜的思想。安译小乘虽然讲我空,但仍执名相为实有,执外境为实有,这就是所谓“我空法有”。支译《道行经》所要证明的,不仅是我空,外境也空,是所谓“一切皆空”。能证此空者,是般若智慧。首先,“空”不是一个绝对的空无意义上的概念,指谓某对象为空,是讲此对象的不有不无,不有有,不无无。比如说心空,是讲“心亦不有,亦不无;亦不能得,亦不能知处”。“亦不有有心,亦不无无心”(《道行经·道行品》)。这就相当于后来鸠摩罗什所译的非有非无,非非有非非无的中道概念了。

诸法为什么是空?因缘故空,也就是说,万法的生灭,都是因缘决定的,“作是视十二因缘,所视法,生者灭者,皆有因缘,法亦无有作者”(《道行经·不可尽品》)。这个因缘,指的就是条件,主要条件和次要条件,“无有作者”,没有一个造物主。因缘故空是否可以理解为缘会则生,缘散则无呢?不行,而应该理解为“色离本色,痛痒、思想、生死、识离本识,般若波罗蜜离本般若波罗蜜”(《道行经·道行品》)。所谓“色离本色”,即是指要从色的“本”处直接看到色的空,这个意义相当于后来的“自性空”。色自性是空,没有内在之本,没有内在的主宰。这种色空不是要等到众缘散尽才有的,而是当色即空。物质性的色是本性空,精神性方面也是如此,痛痒(后译为受)、思想(后译为行)等也都是本性空,甚至对般若波罗蜜本身也要看到其性空。诸法性空,这是从事物的本质上讲的,如何看待因缘而起的现象呢?《道行经》认为这些现象都是一种“幻”象,虚幻的假象,人是幻,“幻如人,人如幻”(同上)。色也是幻,“幻与



色无异也，色是幻，幻是色”（同上）。

诸法的空性，在支谶的译籍中又译为“本无”，与后来的真如、实相等概念是同义的。在道家思想中就有“无为天地之始”的思想，老子讲“无名天地之始”（《老子》一章），《庄子》中讲无为无形的道能生天生地（见《大宗师》）。这种概念的翻译显然受到了道家思想的浸染，也正因为这种概念的趋同，使般若思想具有良好的生长和发展的文化基础，在“本无”的意义上再来看经中的描述，就很明白了。如“怛萨阿竭知色之本无。如知色之本无，痛痒、思想、生死、识亦尔。何谓知‘识’之本无。何所是本无？是欲有所得者，是亦本无”（《道行经·照明品》）。如来知道色的本无特性，也知道痛痒、思想、生死和识这四蕴的本无特性。什么叫理解了“识”呢？就是知道“识”的本无。哪些对象可以认为是本无？凡是你想追求的一切，都是本无。如何掌握这种本无的智慧呢？经中在讨论了许多方法后，特别强调要用方另一方面，要掌握方便之门，又必须对般若有甚深的了解，这是相互联系的。

《道行经》后来的异译本有三国时吴国支谦的《大明度无极经》和姚秦时鸠摩罗什的《小品般波罗蜜经》。

《般舟三昧经》和《首楞严三昧经》是支谶所译的大乘禅法类经典。般舟三昧和首楞严三昧是大乘禅法中最具代表性的两种，般舟三昧也叫“佛立三昧”，“般舟”的意思为佛立、出现。只要一心念佛，佛就会在你的面前出现。其方法首先要求立信，有坚定的信仰，毫无疑惑，在信仰的基础上再履清静，行无为，断诸欲，体悟诸法本无，在本无观念的基础上，独居一处，心中只念西方阿弥陀佛，最多念七日七夜，阿弥陀佛及西方佛土，就会出现在面前。这种念佛法门在中国佛教史上影响深远，至今不衰。支谶所译《般舟三昧经》的原本已无从细考，现存的诸种，虽然标为支谶译，实际上也是他人译本。

首楞严三昧也叫“健行三昧”,“首楞严”的意思为健相、健行、勇猛伏等。修首楞严三昧,能够得到无限神通,比如,可以遍游一切诸佛国土而于国土无分别,能以三千大千世界入芥子中。支谶所译《首楞严三昧经》已佚,后人对此经又有多种译介,但仅存鸠摩罗什的译本。

支谶的译文风格,也是注重直译,尚质,意义玄深,却多有难解之处,支愍度评为“类多深玄,贵尚实中,不存文饰”(《出三藏记集》卷七)。大乘般若学是中国佛教最早成为研究热点的,而中国佛教的发展,一直坚持的大乘方向,从这样的角度来看支谶的译籍,其意义自然就非同一般了。

三　西行求法的第一人朱士行

支谶翻译的《道行般若经》很受欢迎,成为当时的热门经典,但译文本身却有许多地方难以理解,于是,就有僧人立志西行求取经文原典,以便能彻底理解般若深义,这位僧人就是朱士行。

朱士行,生卒年不详,三国时魏国僧人,颖川(治所在今河南省禹县)人。僧传中说,他“志业方直,劝沮不能移其操。少怀远悟,脱落尘俗”(《朱士行传》,《梁高僧传》卷四)。在他身上已可以看出魏晋风度的某些特征了。《出三藏记集》则又称朱士行“清粹气韵,明烈坚正”。一派超凡脱俗的气度。这种禀性气质,就决定了他不可能安于现状,必将成就一番大事,而且不达目的誓不休。

朱士行出家为僧的时间,《出三藏记集》卷七记为甘露五年(260),同年出塞,西至于阗国。同书卷十三及稍后的《梁高僧传》卷四,则明确甘露五年出塞。据吕澂先生推测,朱士行可能是中国第一个正式受戒出家的僧人。出家后,朱士行“以大法为己任”,



“专务经典”(《朱士行传》,《出三藏记集》卷十三)。他以弘传佛教大法为己任,专心于佛教理论的研究,潜心阅典。当时风行的大乘经典,是支谶所译的《道行般若经》,而这部经典的译文尚质简约,很多观点实际上没有讲清楚,中土人士从玄学的文化背景上去理解它时,往往感到有许多障碍。朱士行曾经在洛阳讲说《道行般若经》,常常讲不下去,所以感叹道:“此经大乘之要,而译理不尽!”他因此而发誓西行,“誓志捐身,远求大本”,准备为求法而不惜献身。

甘露五年,朱士行开始他的西行壮举,由此揭开了中土人士西行取经,追求佛教真谛的第一幕。他从雍州(治所在今陕西省西安市西北)出发,度过沙漠。虽然西域在汉代西行只就与汉地通商,有商路可循,但一群远行僧在漫漫长路上苦旅,其困难是可想而知的。朱士行到达于阗(今新疆和田一带),当时这里是大乘佛教十分流行的地方。

在于阗,朱士行抄取了九十品《般若经》梵本,想请人带回洛阳,但遭到当地小乘僧人的阻挠。问题究竟如何解决已难以详知,《梁高僧传》中所记难以可信,但从中也反映出来朱士行为了将经送回国内所经历的磨难。此传中记有梵经之试,是说朱士行受阻之事惊动了国王,朱士行在国王面前积薪升火,起誓说,如果佛法必定要在汉地流传,那么将此经投在火中,将不会损一字。事实果然如誓,投经火中,火立刻就灭了,大家被朱士行的神通所感动,国王亦允许佛典东传。

西晋太康三年(282),朱士行请弟子弗如檀(意译是“法饶”)等十人护送经卷回洛阳。十年之后,由精通梵汉两语的天竺僧人竺叔兰和学识渊博的西域僧人无罗叉两人于元康元年(291)译出,以经中首品《放光品》为经名,称《放光般若经》,二十卷。这部经相当于后来玄奘所译六百卷《大般若经》十六会中的第二会。时人将支谶译出的《道行般若经》称为《小品般若》,而将这部《放光般若》以

及竺法护在晋太康七年(286)所译的此经同本异译《光赞般若》十卷称为《大品般若》。虽然《光赞般若经》的译出要比《放光般若经》早,但因《光赞般若》译出后一直在凉州不传,直到晋太元元年(376)才辗转传到道安手中,得以行世,影响远不及《放光般若》。所以在鸠摩罗什于后秦弘始六年(404)译出《放光般若》的另一个同本异译本《摩诃般若经》之前,当时流行的一直是《放光般若经》,此经译出后,"诸贤者等,大小皆劝助供养"(《出三藏记集》卷七)。据道安载,中山(某封国,具体不详)的支和尚派人在仓垣(《放光经》译出地)断绢抄写《放光经》,回来时,中山王和僧众远出城门四十里去隆重迎经(《出三藏记集》卷七)。许多著名佛教僧人则纷纷或注疏或讲说此经。

当时的学者都以为《放光般若》为般若学正宗,不知道《放光》和《道行》是完全不同的两会,因而都冷落了《道行》。当时对般若因不知总体结构,只能认识到这个程度。

《放光般若》分析的空观,更深入,意义也更明确,概念更清晰。

关于空,《放光》提出了十四种空,目的都在强调一切皆空:内空、外空、大空、最空、空空、有为空、无为空、至竟空、无限空、所有空、自性空、一切诸法空、无所倚空和无所有空(《放光般若·放光品》)内空指我空,我的六根为空;外空指法空,与六根相关的六境为空;大空是从空间上论空;最空是指涅槃也是空;空空,连空这个概念也是空;有为空,是一切有为法都空;无为空,一切无为法,非因缘和合形成的,没有生灭变化的存在都是空;至竟空指毕竟空,一切有为、无为法都是空,毕竟不可得;无限空,指数量上的无限也是空;所有空,一切存在的法都是空;自性空,诸法本性空;一切诸法空,所有蕴、处、界及有为、无为法都是空;无所倚空,世俗的知识难以认识诸法,于诸法无所谓,故空;无所有空,连无所有这个概念本身也是空。这些表述多有重复,但基本意义是要讲我法皆空。



其中提到了“自性空”,就此《道行经》中所讲的色离本色等提法更明确了,这个自性空指出了一切法从本质上讲都是空的,所谓“一切诸法性皆空”(《放光般若·信本际品》)。

由这个“自性空”义来看世界,也可以说空就是整个世界,就是世界中的每一事法。一切皆空,空即一切,所以经中说“色与空都无异。所以者何? 色则是空,空则是色。痛、想、行、识,则亦是空”(同上,《假号品》)。

这个空也叫法性,也叫如来,也叫真际,也叫真谛,是一个本体性概念,其特点是寂静不动,不来不去,“真谛者亦不知来时,亦不知去时”(同上,《法上品》)。本体常住不动,而空无自性的作为假象存在的万法则是生灭无常的。执著这种无常的假象为实有,称为俗谛或“世谛”。诸法性空之真谛又称“第一最重要义”。于是有了真谛二谛的区分。

对于执著于俗谛的众生,菩萨通过般若方便力,利用俗谛而随机教化,使众生体悟到诸法的性空假有,从而认识第一最重要义。认识真谛之后,也不能执着于真谛,这便是对空的把握。

《放光般若》经对当时流行的般若学产生了广泛的影响,许多学者都在《放光》的基础上阐发般若义趣。对俗教中的玄学思想也有很大影响。朱士行虽然只抄出这一部经,其作用却是不能低估的。

当《放光般若》在汉地大为风行之时,朱士行仍在于阗,最后以八十高龄终了在于阗,为求法而客死他乡,死时有异相,火化后,“薪尽火灭,尸犹能全”(《朱士行传》,《梁高僧传》卷四)。后念诵咒语,骨架才散碎,聚骨造塔供养。他有一位弟子叫法益,在朱士行死后从于阗回来,向人们讲述了这一异相,以至于后来也出现了伪托的朱士行求法故事。后来西行求法者不断涌现,但开风气之先乃是朱士行。



四 劝帝护法的神异僧佛图澄

佛教传入中国后，总的来讲，那些译经、讲说、传教和造寺等活动，基本上没有国家力量的介入，而是靠信徒们自身的力量而进行的。佛图澄第一个成功地规劝皇帝石勒、石虎信奉佛法，支持佛教的发展，使佛教受到国家的保护。在佛教的传播过程中，一般僧人是通过译经、注经讲经等方式弘传教义，而佛图澄则借助其神异的魔力来传法，因此，佛图澄可以称为"神异第一僧"。

佛图澄（231—348），本姓帛，西域人。一说本姓湿，天竺人。实际上可能是西域的龟兹人。《魏书·释老志》说佛图澄小时候在乌苌国出家，而《梁高僧传》则只记为少时出家，未载出地点。佛图澄"清真务学"（《佛图澄传》，《梁高僧传》卷九），纯洁质朴，又非常好学。据说他诵经数百万言，而又能很好地理解其中的奥义。他对汉地文化也非常了解，可以看出当时文化交流是双向的，所以即使他没有读过汉地正宗的儒典，但对其基本意义非常清楚，"与诸学士论辩疑滞，皆暗若符契，无能屈者"（同上）。因此与人辩论时，都能以与汉文化思想相符合的准确的意义而使人折服。出家后，他曾两度到罽宾国学法。由于他精深的佛学修养，西域人士都称他是"得道"之士。

佛图澄来华的时间是晋怀帝永嘉四年（310），这一年他来到洛阳，已近八十了。在此之前，曾在佛教盛行的敦煌停留过，所以《世说新语》要说佛图澄出于敦煌了。到洛阳后，他想建造寺庙，但因匈奴人刘曜（后为前赵国王）攻洛阳，只能作罢，于是"潜泽草野，以观事变"（同上），隐居起来，伺机而出。

两年后（永嘉六年，即 312 年），石勒（羯族，山西上党人，后击



败刘曜成为后赵国王)在葛陂(今河南省新蔡以北)屯兵掳掠,大肆杀戮,以此立威,僧人遇害者也很多。佛图澄出于对众生的同情和关怀,决心制止石勒的屠杀行为,以佛法感化石勒。于是他手持锡杖来到石勒兵营门前,通过石勒的一位大将军郭黑略(一作郭默略)的关系见到石勒。郭黑略平生也好佛法,因此,佛图澄向他授五戒,收他为徒。郭黑略后来随石勒出征,总能预知胜负,石勒很为惊奇,想不到他会有这样的出众之谋,就问其原因。郭黑略就引荐出佛图澄,说你石将军天挺神武,有神灵相助,有一位沙门预言将军必能拥有华夏,我以前的预测,只是这位沙门所言,此沙门就是佛图澄。石勒大喜而说,天赐我也!

于是,石勒即召见佛图澄,问道:佛道有何灵验?佛图澄一听,就知道石勒对佛法不懂,正好用那些法术来使他看到佛法的灵验而生信。佛图澄本来就好异术,擅长神异之事,善于诵咒语。僧传中说他将麻油与胭脂调和后涂在手掌上,掌心就能现影千里之外的事情。他拿一个盆盛满水,烧香念咒,不一会,盆中现青莲华,闪闪发光。石勒由此信服佛法,但这实际上是被佛图澄的魔术所摄服,并没有涉及对佛理的了解。佛图澄在此基础上,又向石勒宣说佛教的因果报应理论,劝善弃恶,他说:"王者德化洽于宇内,则四灵表瑞;政弊道消,则彗孛见于上。"(同上)这和东汉董仲舒的天人因果感应是相似的。据说由于佛图澄的劝善,劝石勒少杀戮,当时本来要受屠戮的,十之八九都被免死,太原一带,不论是汉人还是少数民族,信佛的顿时增多。石勒也把佛图澄作为机要参谋,凡有大事,必定要征询佛图澄的意见,佛图澄也积极参与其中。光初十一年(328)石勒战刘曜,就是采纳了佛图澄的意见,得以生擒刘曜。

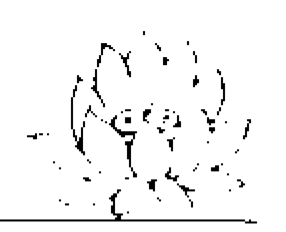
石勒称帝之后,对佛图澄更加敬重,称他为大和尚,甚至把自己的孩子都交给佛图澄在寺中抚养,每年四月初八,石勒都要到寺里去灌佛,对佛教大力支持。



石勒死后，其弟石虎废侄石弘而自立为帝，对佛图澄的敬重更甚于石勒，称他为“国之大宝”。朝会时，佛图澄升殿，常侍以下官员都要去“举舆”（抬轿子），太子们必须扶着舆翼即轿子边随舆而上。当司礼官大唱“大和尚到”时，全体官员起立。这些都写在石虎的诏书中，成为制度。同时又规定司空李农每天早晚两次亲自问候，太子则是五日去拜访一次。以这些重礼表示石虎的敬意。佛图澄有此地位，真是佛门大幸事。他不但在朝廷有这样的殊荣，民间信徒对佛图澄也是非常崇拜，“澄之所在，无敢向其方面涕唾、便利者”（同上），由此可见他在僧众心中的崇高威望。

佛图澄同样也劝石虎戒杀行善，每当石虎向佛图澄询问佛法的时候，佛图澄都答以“不杀”。这对石虎是难以接受的，他和石勒都以杀戮著称，他认为治国必须以刑杀。佛图澄向他指出：“帝王之事佛，当在体恭心顺，显畅三宝，不为暴虐，不害无辜。至于凶遇无赖，非化所迁，有罪不得不杀，有恶不得不刑，但当杀可杀，当刑可刑耳。若暴虐恣意，杀害非罪，虽复倾财事法，无解殃祸。愿陛下省欲兴慈，广及一切，则佛教永隆，福祚方远。”（同上）这个道理说得很清楚了，石虎虽然不能完全接受这些思想，但他多少还是受到影响的。

由于佛图澄的宣传和二石的支持，佛教在后赵政权下十分兴旺（这当然也和当时的社会状况有关），信奉佛教的很多，寺庙也造得很多，但同时真伪混杂，有些奸宄之人也避于寺庙。石虎垂问：佛教是国家所奉的国教，那些没有地位的“里闾小人”即乡间平民百姓可不可以信佛？僧人应该高洁精进，现在杂入奸宄小人，如何处置？中书著作郎王度认为，佛是外国神灵，与民无功，贵为天子，不应奉佛。这是严于夷夏之防的看法。但石虎也属夷人，他否定了王度的看法，强调“佛是戎神，正所应奉”（同上）。他正式宣布，不论胡、汉。凡是“乐事佛者，悉听为道”（同上）。



佛图澄似乎不是个理论家,而只是个佛教宣传家,他通过异术来弘传佛教,所宣讲的教义,也多限于因果善恶。但这只是表面现象,其实他的学问也非常深厚,不然在他门下就不会实际上他有众多的高僧会集。佛图澄周围,常有数百人追随,前后所收门徒,几乎达一万,其中著名的道安、僧朗、竺法汰、竺法雅等,都是研习般若学的大家。从这些弟子来推测,佛图澄对般若学当也是很有造诣的,他的佛学思想结构,有小乘的成份,也有大乘的成份。他出身的龟兹一带,当时盛行的是小乘的说一切有部,后来在乌苌国出家,"就罗汉入道"(《魏书·释老志》),说明也是学的小乘,以后又到罽宾学法,罽宾流行的是小乘,特别是说一切有部。来华之前,他学的几乎都是小乘。在敦煌停留时,接触到大乘般若学。因此可以说,佛图澄的学问是大小乘兼备的。

佛图澄也是个重戒律的僧人,"酒不窬齿,过中不食,非戒不履,无欲无求"(同上)。他不但守戒,对以往的各种戒律也有考辨校正,因此他对于中国佛教之戒律,也是有一定贡献的。

后赵建武十四年(348)十二月初八,佛图澄卒,时年一百一十七岁。他一生造寺达八百九十三所,据说这位神僧死后还有异事,他死时随葬唯一钵一杖,后有人开棺,只见钵杖,却不见其尸。

五 倡导格义的竺法雅

佛教首先是一种外来的宗教,印度佛教传入后,随着经典的翻译,思想的传播,就会遇到对它如何理解的问题,如何与中国本土思想融合的问题。直到鸠摩罗什译介的佛教思想流行之前,中国佛教对印度佛教的理解,大致有两派,一是格义,二是六家七宗。这个分析是罗什的弟子僧睿提出的,大致反映了汉晋间中国佛教

的基本学术状况。倡导格义的是竺法雅。

竺法雅，生卒年不详，晋代佛教学者，河间(今河北省献县东南)人，《梁高僧传·佛图澄传》称“中山竺法雅”，中山大概是指竺法雅的传教之地。在法号前加以“竺“姓，表示自己是源于天竺(印度)的佛教之信徒，这在当时是一种风气。竺法雅小时候就品貌非凡，“凝正有器度”(《竺法雅传》，《梁高僧传》卷四)，不知他何时何地出家。其学问方式，是由外书而内典，先学儒道典籍，学得非常好，出家后又精通佛理。他在佛教界是个活跃人物，周围经常有不少人向他求学问道，“衣冠士子，咸附咨禀”(同上)。但这些人都不懂佛学，对印度佛教中的那一套概念都难以理解，对儒道典籍倒是很精通。为了让门徒能理解佛义，内外典皆通的竺法雅与康法朗等人共同商量出一套教学方法，即格义的方法。

什么是格义？“以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义”(同上)。格义，可以理解为中国和印度思想的一种比较研究，但它不是一般的，宽泛的比较，而是具体到对每一个概念的比较分析。所谓“格”指格量、比配、比较、对照，“义”指具体的名相、概念。格义则是一种概念的相互比较分析，是针对一个印度佛教的具体概念，再找出一个大致相应的中国思想中的具体概念相比附，对等起来。

从广义的意义上看，格义是一种理解方式，是站在中国文化的立场上去理解印度佛教。在中国最初的译经传教僧人中，多为外族人，他们虽然也注意到应该和中国固有的思想相结合，但并不能完全做到这一点，他们多是站在印度佛教的立场上看中国的本土文化。而竺法雅不一样，由于他中印思想皆通，又以中国思想为母文化，他可以很自如地站在中国本土文化的立场上来理解印度佛教，这种理解，就不只是对个别概念的比较，而是对一整套概念系统的比较分析。



至于格义是如何具体进行的，由于没有资料记载，难以了解，但一定是非常繁细的工作。所谓的“经中事数”，就是指佛教概念，佛教对人生和宇宙的分析而得出的概念，称为“法数”，中国学者喜欢称为“事数”，比如五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉等等，每一个概念之前都要加上一个“数”。在安世高的译籍中，一个重要的部分就是“数”的分析。他译的《阴持入经》把佛法首先分为阴、持、入三部分，阴分为五，持分为十八（十八界），入分为十二。以五阴为例再进一步分析，色分为十，称“十现色”。痛（受）分为六，称“身六痛”。思想（想）分为六，称“身六思想”。还有行阴的“身六更”，识阴的“身六识”。要将这许许多多的佛教“法数”都寻找到一个相应的中国思想中的概念，十分困难，已难以想象究竟以哪些概念来比配。

正因为这样，就显出了这种比配的缺陷，即机械性，机械的比附往往是牵强附会的，生硬的，甚至有时是不伦不类的，容易使人执著于名相的表象分析对照而忽略了佛教的真正内涵，所以僧睿批评格义“迂而乖本”（见其《毗摩罗诘提经义疏序》，《出三藏记集》卷八），即容易违背佛理的本来意义。在此之前，道安也提出了不同看法，虽然他是竺法雅的同学，两人（还有竺法汰）常在一起“披释凑疑，共尽经要”（《竺法雅传》，《梁高僧传》卷四）。但道安实际上也对格义方法提出了温和的批评，指出其“考文察句”之弊，“考文以征其理者，昏其趣者也；察句以验其义者，迷其旨者也。何则？考文则异同每为辞；寻句则触类每为旨。为辞则丧其卒成之致，为旨则忽其始拟之义矣”（《道行经序》，《出三藏记集》卷七）。这种考文察句即注重单纯的，概念的文句的类比，只能失去文句所内含的本来旨趣，最终将忽略经文的“始拟之义”，即原初本义。

类似于格义的那种解释方式，实际上在佛经汉译之初就出现了，只不过基本上还没有形成一个格义的系统。自竺法雅和康法

朗两人,则对格义进行了全面的运用,系统地加以总结并推广。所以这个格义之功,应该归于竺法雅。

在僧祐的《鸠摩罗什传》中讲到"支、竺所出,多滞文格义"(《出三藏记集》卷十四)。"支"当指支谶、支谦两人,"竺"指竺法护。僧祐认为这些人的译文都是"格义"的,但他所理解的格,可能是"扞格"之"格",互相抵触,格格不入,谓之扞格。因而他用了"滞文格义"一词,但实际所描述的情形却大致指"格义"式的理解。支谶译"波罗蜜行"为"道行",把波罗蜜比附为道。译如性为"本无"。支谦也使用"本无"的概念。在此之前的安世高把"安般"译为"守意",他推崇"念息"法门,也是注意到道家的吐纳、导气的传统。译经水平较高的竺法护也讲"无为","如来法悉是无为"。又讲"有为","如来至真,演有为之门"。又讲"本无","一切诸法,亦复本无"(均见《密迹金刚力士经》,《大宝积经》卷十)。都可以认为是格义。汉晋之间,有以本无的概念用来比配真如,无为的概念比配涅槃,以至以五常比配五戒,以五行比配四大,等等。

到竺法雅时,他十分自觉地全面使用格义的方法,使之成为当时对佛教理解的一个重要流派而流传各地。当时随竺法雅宣传格义方法的,有毗浮、相昙等人,"亦辨格义,以训门徒"(《竺法雅传》,《梁高僧传》卷四)。这两人可能是竺法雅的学生。另有弟子昙习,也传师格义。竺法雅和道安等同议格义时,当在佛图澄门下,河南一带。僧睿在其《喻疑论》中讲到在广陵(今江苏扬州)和彭城(今江苏徐州)的僧人中间,其讲说也"恢之以格义,迂之以配说"。可见格义在江苏也很流行,实际上,格义的流行范围确实是很广的。

在道安、罗什之后,格义方法就不用了,在罗什之前,慧远、支敏度等人仍受格义方法的影响,慧远遇到听讲僧有不懂佛理的地方,"乃引《庄子》为连类,于是惑者晓然"(《慧远传》,《梁高僧传》卷六)。作为其师的道安也不反对,"特听慧远不废俗书"(同上)。支



敏度的“心无”，本质上是从玄学的至人无已而来，未脱格义影响。道安本人，后来虽然放弃了格义，但其学说，又多有融合老庄之处。如要继续深究格义的影响，唐代华严宗高僧宗密论证五戒与五常同，佛之常乐我净四德与乾之元亨利贞四德相同，其祖法藏以理与礼同，就是格义二例。

格义是中印思想融合的一种方式，佛教中国化过程中的一种必要的理解方法，站在后世的立场上可以看出其缺陷，但不应否认格义的历史地位和在当时出现的必然性。

六　本无宗的道安

在格义之外，对佛教思想的另一种理解形成了般若学的六家七宗，即本无宗、心无宗、即色宗、识含宗、幻化宗和缘会宗六家，本无宗的另一家为本无异宗，成七家。道安是本无宗的代表人物。

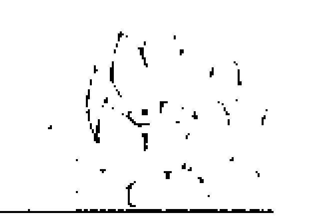
道安(312—385)，俗姓卫，常山(治所在今河北省正定县南)扶柳人。道安祖上世代习儒，但生当乱世，自幼父母双亡，由外姓兄长孔氏抚养，苦孩子出身，他称自己“生逢百罹”(《阴持入经序》，《出三藏记集》卷六)。罹者，遭灾也。道安七岁开始读儒书，聪明程度令乡亲们惊异赞叹，十二岁出家为僧(此据《梁高僧传》，也有记作十一岁、十三岁乃至十八岁者)，因为他长得又黑又丑，虽然很有悟性，还是不受师傅重视，被打发到地里做了三年农活，但他并未因此而懈怠，“执勤就劳，曾无怨色，笃性精进，斋戒无阙”(《道安传》，《梁高僧传》卷五)。他向师傅借来一部五千言的《辨意经》，晚上干完活回来交还，就能全部背诵出来。后又借一部一万言的《成具光明经》，当晚归还时又能全部背出，这才引起师傅的注意。道安年满二十受具足戒。

道安早年在游学时，曾在邺(今河南省安阳市北)遇到神僧佛图澄，受到佛图澄的赏识，而其他僧人则因道安外貌不佳而瞧不起他。道安随佛图澄习法，佛图澄讲经，道安复讲，僧众有疑难，道安一一解答，毫不费力，以致于众僧说："漆道人，惊四邻。"(同上)在佛图澄门下，道安学习了佛教戒律、小乘及大乘般若学。

佛图澄死后的第二年，道安为避原后赵国的战乱来到濩泽(今山西省阳城县)山区，"幽处穷壑，窃览篇目"(《阴持入经序》)，逃难中不忘读经。还有一些僧人也来到这里，道安从他们受业，写下《阴持入经注》、《大道地经注》、《大十二门经注》等禅经注释。后来道安又因避乱而与同学竺法汰(同在佛图澄门下)一起来到飞龙山(今山西省浑源县西南)，遇到先行到此的当沙弥时的好友僧光，故友相逢，自有一番欣喜。两人一起讨论佛理，对于"格义"的理解产生了不同意见。"安曰：先旧格义，于理多违。光曰：且当分析逍遥，何容是非先达？安曰：弘赞理教，宜令允惬；法鼓竞鸣，何先何达？"(《道安传》，《梁高僧传》卷五)这时的道安已放弃了曾与竺法雅共同坚持的格义方法，认为它有违佛理，而僧光还是认为格义是"先达"即老前辈传下的，不可以这样妄加评说。道安强调弘传佛法应该有正确的方法，别管他先达后达。这是道安学术风格的一个重要转变。

大约在东晋永和十年(354)，道安从山西来到河北，在太行恒山(今河北省阜平县北)造寺建塔，传播教义，他的信徒几乎占河北人口之半，有"中分河北"之说。升平元年(357)，道安回到河南的邺，住在受都寺，在此组织了有数百徒众的僧团。不久又多次避乱奔波，在前燕慕容儁派兵攻河南时，道安投奔东晋疆界内的襄阳。

在往襄阳途中行至新野时，道安提出了佛教发展的两条措施，一是需要得到君王的支持，二要依靠大家的弘传，在凶乱之年，尤应如此。"今遭凶年，不依国主，则法事难立；又教化之体，宜令广



布”(同上)。他首先分张徒众到各地传教,命竺法汰到扬州,法和到四川,自己则率慧远等弟子直奔襄阳(后来前秦攻襄阳时,道安第二次分张徒众,慧远东下,经荆州至庐山)。

365年,道安到达襄阳,在此前后居住达十五年。在比较安定的社会环境中,道安潜心佛事,达到了其事业的第一个高峰。他在襄阳的活动,一是与名士、官员交往,如习凿齿、郗超等。二是讲经,每年讲两次《放光般若》。三是制定僧规,加强僧团内部管理。其僧规包括讲经说法的仪式和方式;日常的修行、饮食诸方面的规范;布萨(每半月一次的诵戒集会)、差使(每年夏安居结束后,请有德者指出他人的罪过)和忏悔(自悔己过)诸方面的仪式和规范。四是整理、注释已译经典、创制《综理众经目录》,第一次对历代所译各种佛经进行系统整理编目,并考证译者,该目录包括有经律论录二百四十五部,百五十七卷,失译经录一百三十四部,凉土异经录五十九部,十九卷,关中异经录二十四部,古异经录九十二部,疑经录二十六部,十卷,以及自己的著述二十四部,十七卷和一些杂经志录。有了这样的经录,后人的译事和撰述,才有了可遵循的依据。道安对诸师所译的重要经典都作有注释研究,对《放光》和《光赞》两种般若经则加以对比研究。道安在襄阳的事业,受到各方的敬重,也受到皇帝的褒奖,晋孝武帝下诏,令“俸给一同王公”(同上)。

道安的功德,也引起了作为东晋敌对国的前秦君王苻坚的重视,他不但遣使送给道安许多尊贵佛像,甚至不惜以武力延致道安。东晋太元四年(379),苻坚遣苻丕攻占襄阳,第二年将道安请回长安,苻坚对臣僚说:“朕以十万之师取襄阳,唯得一人半。”(同上)一人为道安,半人为名士习凿齿(习腿有疾,故称半人)。

在长安,道安被安置在五重寺。他既是苻坚的政治顾问,又是僧团的实际领袖,地位至尊至贵。道安在长安的主要贡献是组织



力量，依托国家的支持翻译佛经，主要翻译新传入的小乘说一切有部经典，包括经、律、论三部分内容，也翻译过大乘佛典，如作为《大品般若经》补译的《摩诃钵罗若波罗蜜经钞》。

道安总结了佛经汉译的经验，提出了“五失本，三不易”的翻译原则。五失本是讲在五种情况下可以改变或失去原经本来的表达方式。一是把原本的倒装句改为汉文的表达习惯。二是把原本质朴的表达方式加以修饰，以适应汉人好文饰的心态。三是删除原本中的繁杂重复之处，使之简约。四是原本中总结全文的“义记”部分，因为与前文重复，可以不译。五是原本中在讲完一事而另述一事时，习惯于先重述前事，再启下文，这段重述可以不译。三不易是讲有三种情况使得译者很难表述佛经原意，一圣人作经，都是因时制宜，译文也应适应时势，这就比较困难。二是译文应当适应人们的理解能力，而这样做也比较困难。三是经文离佛久远，理解力平平者要准确表达出经意，相当困难。有这三大困难，译经应当谨慎。

道安还统一了出家人的姓氏，他认为大师之本，莫尊释，应以“释”为沙门姓氏。这有利于增强僧团内部的凝聚力，得到大家的认同。

秦建元二十一年(385)，道安在长安五重寺圆寂。一生著述，僧祐《出三藏记集》卷五中收有二十四篇，卷六中收有六篇经序，卷七中两篇，卷八中一篇，卷九中一篇，卷十中四篇，卷十二中三篇，另有标为未详作者者而肯定为道安所作的七篇，元康《肇论疏》卷上中收《性空论》一篇，《鼻奈耶经》卷首的《序》一篇，等等，现存作品较少。

道安的佛学思想，在戒定慧三方面都有建树，尤以其慧学中的般若性空思想在佛学史上占有重要地位。

道安的般若性空义被称为本无宗，其基本意义是“无在万化之前，空为众形之始”(吉藏《中观论疏》，《大正藏》卷四十二)。这容



易误认为是一种宇宙生成论,但道安要说明的是无或空是万法的根本,诸法本来是无,一切诸法,本性空寂。这是一种本体论,与竺法深为代表的本无异宗不同。本无异也讲诸法本无,但更强调未有色法而先有无的从无生有的宇宙生成论。道安的本无则在说明万法之本性、本体的空或无,所以,本无宗可以称为性空宗。

世界分成本体和现象两部分,如同易学所讲的形上之道和形下之器之分。世俗之人不懂这种区分,不知在现象之后所存在的本体,执著现象为实有,并生出种种异想忘念。要破除这种妄执,必须让众生明了诸法性空之理,所以道安说:"人之所滞,滞在未(末)有,若诧(宅)心本无,则异想便息。"(同上)这称之为崇本息末。

戒学方面,道安认为,虽然说戒定慧三学是"至道之由户,泥洹之关要"(《比丘大戒序》)。但戒学是三学之首,在家和出家信徒都应从戒学开始学佛,"莫不始戒以为基址"(同上),戒是规范人们行为的,行为如果不矜不庄,就已产生了伤戒之心,如此则难免不入三恶道。因此说,戒学最为重要。道安强调坚定戒心,宁持戒而死,不犯戒而生。不过道安也主张,持戒必须以般若为基础,悟般若真谛,这样才能做到真正的持戒,"执大净而万行正"(《合放光、光赞随略解序》)。这样的持戒境界,称为无戒无犯。

关于定学或禅学,道安的前期思想主要重禅学,受佛图澄影响较深,后期则转向般若学。道安讲,定有三义,即禅义、等义、空义,以此对治贪瞋痴三毒。禅定的目的在于进一步认识本无,"执寂以御有,崇本以动末"(《安般注序》)。可以看出其禅学也是和本无论相联系的。

道安是东晋时期最博学的佛教学者,佛教僧团的领袖。他的学识和人格,在当时受到极大的推崇,成为人们的楷模,而其本无论,与玄学中王弼的贵无说有着逻辑上的内在联系。

七　庐山僧团领袖慧远

道安在襄阳被攻时，第二次分张徒众，高足慧远被派往南方，后留住庐山，在此组织僧团，继承并大力阐发道安的性空思想，使庐山成为当时江南的佛学中心，慧远也成为庐山的佛教领袖。

慧远(334—416)，俗姓贾，雁门楼烦(今山西省代县)人。慧远生于仕宦家庭，十三岁时随舅舅令狐氏到河南的许昌、洛阳一带学习儒家经典，博览六经，同时又精通老庄。东晋永和十年(354)，慧远二十一岁，因倾慕名儒范宣，而想投奔他，但正值石虎死，中原战乱不止，未能遂愿。在这动荡的岁月中，慧远的思想亦在儒道之间徘徊。

不久，慧远听说道安在太行恒山造寺传教，名声很大，就来到河北，归依道安，追随道安长达二十五年之久。他听道安讲《般若经》，豁然而悟，反观儒道，方知尽是糟粕，“儒道九流，皆糠粃耳！”(《慧远传》，《梁高僧传》卷六)慧远的思想发生重大转折，但并不意味着他就彻底否定儒道，实际上他后来解释般若学，最善于引老庄思想加以比较说明，这本质上也是一种格义。在道安门下，慧远立志高远，“以大法为己任”(同上)，也十分努力，深得道安赞许，道安对他寄以厚望，认为“使道流东国，其在远乎！”(同上)太原四年(379)，前秦攻襄阳，道安遣慧远南下，自己则被带往长安。慧远先在荆州上明寺小住，拟往广东罗浮山，后经浔阳(今江西九江)，发现庐山很清净，适于做道场，便留住庐山，直至圆寂，他一直“影不出山，迹不入俗”(同上)。

庐山时期，是慧远佛教生涯的主要阶段，在这三十多年中，慧远建立了庐山僧团，率众修行佛道，使许多信士，如刘遗民、雷次

宗、周续之、毕颖之、宗炳、张莱民、张季硕等,都聚集在慧远周围。慧远也十分注重与王公贵族、文人名士,甚至皇帝的交往,官吏如桓伊、桓玄等,文人如谢灵运,乃至后秦皇帝姚兴等都与慧远有交往,这使得慧远虽然不出庐山,却在上层社会中保持很大的影响。慧远与教内联系也十分密切,和长安的鸠摩罗什书信来往讨论般若思想,他曾在一封书信中向罗什请教了十几个问题。慧远在庐山还主持过译事。他发现江南一带佛典不全,特别是缺少禅法、律法一类的经典,先是遣弟子法净、法领等西行求经,带回不少梵本。后又请来译僧翻译佛典。东晋太元十六年(391),慧远将在中国译经的罽宾僧人僧迦提婆请到庐山,译出《阿毗昙心论》、《三法度论》等佛典,后又将被罗什逐出长安的北印度僧人佛驮跋陀罗请到庐山,译出《达磨多罗禅经》,从此,毗昙学和禅学经典得以在江南广泛流传,这也是慧远对中国佛学的一个贡献。

东晋义和十二年(416),慧远卒于庐山东林寺,江西的浔阳太守阮保(一作侃)将他安葬在庐山西岭,著名文士谢灵运为其作碑铭。唐代时谥辩觉大师,南唐时谥正觉大师,宋代时又谥圆悟大师、等遍正觉圆悟大师。

慧远的著作,《梁高僧传》载曾集为十卷五十余篇,现多佚失,所存较重要的有《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》及一些序文和书信。

慧远一生在佛教史上有许多建树,在佛法与名教的关系上,慧远认为佛法超越于名教之上,不能与名教调和,提出“沙门不敬王者”的著名观点。在这一问题上,他是个理想主义者。慧远认为,在家俗士,必须遵守王制,奉行尊上、敬王、忠孝之礼。这一类是“顺化之民”。而出家沙门就不同,“出家则是方外之宾,迹绝于物,其为教也,达患累缘于有身,不存身以息患;知生生由于禀化。”(《沙门不敬王者论·出家》,《弘明集》卷五)不存身、不重生、不顺

化，就无需礼敬世俗的权威了，所以说，沙门不敬王。但沙门不敬王实际上并“不违其孝”，“不失其敬”（同上）。因为这样按照佛教本身的特点去弘法，必然最终有助于社会，这就是所谓“出处诚异，终期则同”（《沙门不敬王者论·体极不兼应》。方法手段不一样，目的相同，这是三教合一说的重要源头。

在般若学思想上，他发挥了道安的本无论，提出以“法性”为万法之本，这是慧远之学的宗旨所在。《梁高僧传》记载，慧远曾作了一篇《法性论》，主张“至极以不变为性，得性以体极为宗”。全文就剩下了这一句，描述本体之法性的不变性，这一本体的法性又和认识论中的性体二合一，认识了本体之空，也就认识了自心，达到了涅槃。慧远曾对法性加以进一步的阐述，“无性之性，谓之法性。法性无性，因缘以之生”（《大智论钞序》，《出三藏记集》卷十）。法性是无性之性，其本质在于一个“无”字，万法本无，是因为万法因缘而生，没有自性，本性空无，所以说：“生缘无自相，虽有而常无。”（同上）但有而常无，并不是说完全否定这个有，性空之有，实际上是生灭变幻的假有，假有背后的本体，才是永恒不灭之火。所以说，“常无非绝有，犹火传而不息”（同上）。

慧远在道安门下时，有沙门道恒在荆州宣传“心无”的观点，即主张主体之心的虚无性，空掉主体之心，对色法的存在，则不加以讨论，这在客观上承认色法的存在而形成心空法有的般若观。当时慧远正在荆州看望病中的竺法汰，受法汰之命，他与昙壹两人以本无义当场驳斥心无论。

以不变不动的法性为基础，慧远进一步提出了神不灭论。神是微妙的认识和行为主体，是法性在认识论和修为论方面的体现，“神也者，圆应无生，妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物代而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。”（《沙门不敬王者论·形尽神不灭》）神，或者说精神、灵魂，能够感应世上所发生的一切，

而自身却是不变的,既无生,也不灭,永恒无穷。神在人并不因形体的消失而灭绝,这个形体灭尽后,神又转移到别的形体之中,他也以薪火之喻说明之,“火之传于薪,,犹神之传于形;火之传异薪,犹神之传异形。”(同上)他称这为“形尽神不灭”。

以神不灭论为理论依据,慧远提出了报应论上的“三报论”,这对报应理论在中国文化中的传播,可以说极有功。中国传统的报应说只有善有善报,恶有恶报的说法,慧远说明了报应的复杂性,称为“三报”即现报、生报、后报。现报是善恶报应在造业者此生受报,立竿见影。生报是此生造业,来生受报,造业的结果并不立即显现出来。后报是此生造业,而要到后二世、三世甚至百千世中才受报。这样,众生现世的境遇并不一定与他现世的善恶之业相对应,并不单纯就是善有善报,也有此生行善而受苦者,此生作恶而得福者,这种情况,传统的报应论就无法解释,而在佛教中,这实际上是其前世作恶在今生的报应,与现世善业无关。这种造业和受报的主体都是不灭的神。由于这种报应,众生陷入三世六道的生死轮回中。

众生只要超脱轮回,就可以进入西方净土世界。在神不灭论的基础上,慧远提倡弥陀净土信仰,他曾在元兴元年(402),率刘遗民等一百二十三人,在无量寿佛像前,建斋立誓,愿生西方,并令刘遗民写下发愿文,文云:“胥命整衿法堂,等施一心,亭怀幽报,誓兹同人,同游绝域。”(《慧远传》,《梁高僧传》卷六)往生西天净土的主要方法是念佛三昧,慧远称此三昧是一切三昧之首,入此三昧,“昧然忘知,即所缘以成鉴,鉴明则内照交映而万象生焉,非耳目之所暨而闻见行焉”(《念佛三昧诗集序》,《广弘明集》卷三十上)。通过念佛三昧,去除世俗认识(知),形成佛教的认识(鉴),这种鉴照能使人们体认佛国万象。这种念佛实际是观想念佛。慧远的这一行动被认为是中国净土宗的开端,因而他也被尊为净土初祖。慧远

之师道安也有净土信仰，但只是弥勒净土，愿生兜率天，与慧远的西方弥陀净土是不一样的。

慧远之学，代表了中国佛教处于上升时期的那种勃勃生机，其沙门不敬王，强调了佛教应有独立的存在和发展模式，其般若思想，深化了当时的般若学，其三报的报应论，西方净土信仰论在中国佛教史上也都是一种首创。其特别的贡献还在于，推动了佛法在南方的流行和发展，使得庐山成为仅次于长安的一个佛教中心。

八　即色宗的支道林

六家七宗重要的另一家是以支道林为代表的即色宗。

支遁(314—366)，字道林，俗姓关，陈留(今河南省开封市南)人，一说河东林虑人。他家世事佛，自幼接受佛教熏陶，加上聪明秀彻，很早就对佛理有了较深的认识。他的活动范围主要江浙一带，少年时期曾到过京城建康(今江苏省南京市)，受到一些名士的称赞，如名士殷融称他"神情俊彻，后进莫有继之者"(《支遁传》，《梁高僧传》卷四)。也曾在余杭山隐居，研究《道行般若》等经。他在二十五岁时出家为僧，曾到过白马寺，后来回到苏南吴地，建支山寺，后来迁往剡(今浙江省嵊县)，名士谢安对他的离去感到十分惆怅，写信给支遁表达惜别之意。途中经会稽(今浙江绍兴市)，与王羲之相会，王羲之过去只听说过支遁，知道支遁的名气不小，但还不很信服，待一谋面，果然名不虚传，于是请支遁到灵嘉寺住下。支遁小住后，仍往剡地山中，建寺宣佛，有僧众百余人相随。对于其中的懈怠者，支遁做《座右铭》勉励他们精进努力，"勤之勤之，至道非弥"(同上)。

以后支遁又到石城山，建立栖光寺，潜心于修行和写作。晋哀

帝在362年即位后，多次遣使请支遁入京，他这才又回到建康，在京师讲学，与名士交往。支遁讲《道行般若经》，受到道俗、朝野齐口称赞。在京师居住三年，他就上书要求回山，皇帝准请，并给他丰厚的馈赠，众名士一时间也前来设宴送别。

支遁回到剡地，寄情于山泽之中。有朋友赠马，支遁心爱有加，惜心养护。当时有人因此而嘲笑他，支遁不以为然，自谓"爱其神骏"(同上)。又有朋友送仙鹤给他，支遁视鹤为冲天之物，宜飞翔于云霄，而不应作为耳目的玩赏物，因此将它放生。晋太和元年(366)，支遁因病终于浙江山中。

支遁的著述，《梁高僧传》记载曾集为十卷行世，但佚失甚多，今存仅有《大小品对比要钞序》等，以及其他一些书信、赞、铭，共约三十篇。

支遁是东晋名僧，身处玄谈盛行之地，自己也好谈玄理，与名士交往很广，当时的一代名流如王洽、刘恢、殷浩、许洵、郄超、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、表彦伯等过往甚密，深受众名士推崇，称为僧家的王弼、何晏。谢安视支遁才学在嵇康之上。郄超在给亲友书中这样称颂支遁："林法师神理所通，玄拔独悟，实数百年来绍明大法，令真理不绝，一人而已！"(同上)孙绰在其《喻道论》中则把支遁和向秀相提并论。支遁圆寂后，郄超为之作传，袁宏为之写铭赞，周昙宝为之作诔。数年之后，戴逵行经支遁墓前时，大加赞叹道："德音未远，而拱木已繁，冀神理绵绵，不与气运俱尽耳！"(同上)可见支遁在当时是有很大影响的。

名士们推崇支遁的一个重要原因是，支遁喜好老庄，且站在佛学的立场上，对老庄有不同于玄家的独特见解。比如对于"逍遥"的理解，当时都以郭象、向秀所说为准。郭、向论逍遥，是以"适性"为逍遥，"苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羡于天池，而荣愿有余矣，故小大虽殊，逍遥一也。"(《庄子·逍遥游注》)支

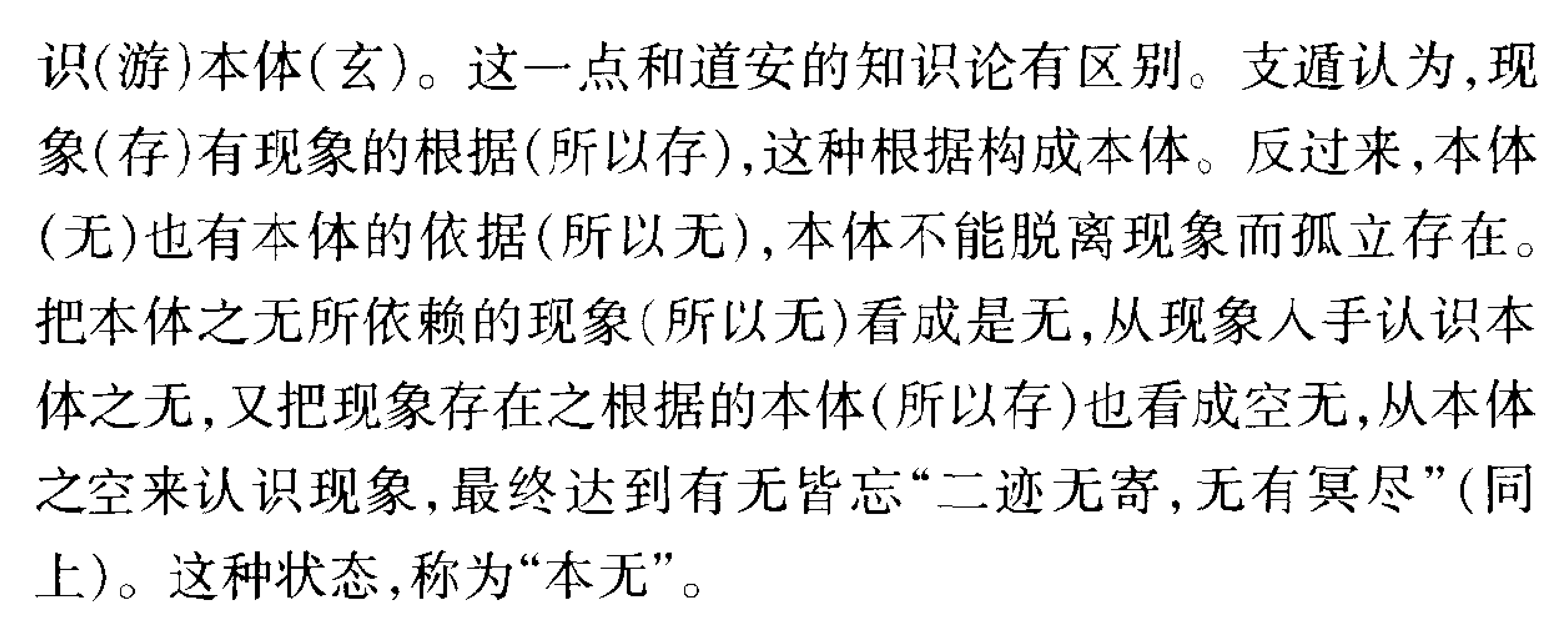
遁认为，这样论逍遥，实际上失去了终极的理想价值、理想境界，所以他提出，逍遥是“至人”的理想境界，而不是一般的俗人所能具有的。逍遥的境界具体体现为“至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则遥然不我得；玄感不为，不疾而速，则逍然靡不适。此所以为逍遥也”。（同上）至人应该是为了悟般若性空之体，因而能内心冥寂，随万物迁化而无所不适。

支遁的思想特色是即色论，其主要观点是“色即为空，色复异空”。

一方面，色即是空，色空的原因在于色法因缘而起，空无自性，没有内在的实体，本性空寂。“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。”（《世说新语·文学篇》刘孝标注引《妙观章》）这是色法空。同理，心法也是空，“知不自知，虽知而寂。”（安澄《中论疏记》，《大正藏》卷六十五）支遁在这里对空的论证，实际只以缘起论证明万法为假有，保存了这个假有，因而不是空得很彻底，没有进一步说明此假有也是空。这一点后来遭到僧肇的批评。而支遁保持这个假有，正可以使般若理论适应世俗性的要求。支遁实际上是认为，佛学也应和儒道一样，走内圣外王的道路，“游虚玄之肆，守内圣之则；佩五戒之贞，毗外王之化”（《支遁传》，《梁高僧传》卷四）。要实现外王之道，纲常名教自然不能彻底空掉，说它为假有乃是最妙。由此也可看出支遁的名士风度。

另一方面是色复异空。按照般若空观的色空关系的理解，色即是空，空即是色。支遁的前一个命题是涉及到色空相即关系，这一个命题实际上把色空看作不同的两个方面而加以割裂。应该说这是其即色论的不完备之处。

在这个即色论思想基础上，支遁进一步提出了即色游玄的观点。如果说即色论只是本体论命题，即色游玄论则是知识论命题，即如何去认识世界的本体。“即色游玄”，指通过现象（色）而去认



识(游)本体(玄)。这一点和道安的知识论有区别。支遁认为,现象(存)有现象的根据(所以存),这种根据构成本体。反过来,本体(无)也有本体的依据(所以无),本体不能脱离现象而孤立存在。把本体之无所依赖的现象(所以无)看成是无,从现象入手认识本体之无,又把现象存在之根据的本体(所以存)也看成空无,从本体之空来认识现象,最终达到有无皆忘"二迹无寄,无有冥尽"(同上)。这种状态,称为"本无"。

支遁的即色空思想,吉藏认为"不坏假名而说实相,与安师本性空故无异也"(《中观论疏》,《大正藏》卷四十二)。他把支遁和道安的思想看成是一致的,但实际上支遁的观点比道安的要更完备些。安澄认为支遁的思想与僧肇的不真空义相同,实际上支遁的般若空观还没有达到僧肇的深度,但也可以说很接近了。

在认识论上,支遁主张顿悟,"法师研十地,则知顿悟于七住"(《世说新语·文学篇》注引《支法师传》)。在修习的十个阶位中,到第七地开始顿悟,七地之前是渐修阶段,这称为"小顿悟"。

支遁还提倡弥陀信仰,描述西方佛国(即安养国)的清净庄严,凡有奉佛持戒、讽诵《阿弥陀经》、愿生佛国者,支遁认为都能如愿,"命终灵逝,化往之彼,见佛神悟,即得道矣"(《阿弥陀佛像赞并序》,《广弘明集》卷十五)。支遁自己则又很自谦,虽然"驰心神国",但将来能否往生佛国,则"非所敢望"(同上)。

支遁的思想,在般若学六家七宗中,处于理论逻辑的最高点,因而也是最完备的。本无宗贵无,强调以无为本,忽视本体之无和现象关系的讨论。心无宗一派,只讲心之虚,不强调对外物的否定,实际上是对外物之有变相的承认,与本无宗讲物是无的观点相反。支遁则要求正确处理色和空、现象和本体之关系,既要看到色与空相同的一面,又要看到色与空不同的一面。支遁的名士风采,及其对佛学的独到见解扩大了佛学的影响,对在知识分子中间宣

传佛教起了很大的作用。

九 传译空宗经典的译经大家鸠摩罗什

与庐山遥相呼应，在北方的长安则形成了以鸠摩罗什为核心的佛学中心。如果说南方的慧远探索的是佛教中国化的道路，那么北方的鸠摩罗什则重于准确而又系统地介绍印度佛教。般若学形成六家七宗，其原因之一是译经不完备而造成的对般若空观理解的差别。鸠摩罗什全面译介了根据般若类经而建立的大乘空宗经典，从而推动了般若学的传播，被誉为四大译经家之一。

鸠摩罗什(343—413)，翻译为汉语是“童寿”，祖籍印度，世袭高位，其父鸠摩罗炎放弃国相之位，出家为僧，并东渡葱岭，来到龟兹，被龟兹王尊为国师，又将王妹嫁与他，生下鸠摩罗什和弗沙提婆两兄弟，所以罗什可以说是龟兹人。罗什幼年时，母亲也出家为尼。在这样一个佛教家庭，罗什早在七岁时，就出家从师受经。

龟兹佛教以小乘为主，罗什在龟兹所学，亦不出小乘，曾习毗昙大义。九岁时，罗什随母到罽宾，这一地区流行的是小乘一切有部。罗什在此遇到大德盘头达多，习《杂藏》(非一人所说，或佛所说，或佛弟子所说，或诸天所说，其中文义也不一致，所以称为“杂”)、《中阿含经》、《长阿含经》，受到盘头达多的称赞。罗什的声誉传入王宫，国王也邀他入宫与外道论辩，使外道折伏，愧惋无言。国王大喜，赐给大量财物，并遣僧为仆去侍候他。

三年后，罗什十三岁，随母回龟兹国，途经月支国(今巴基斯坦的白沙瓦一带)时，据说受到一罗汉的高度评价，称其若在三十五岁仍未破戒，必能大兴佛法。又经沙勒国(即疏勒，今新疆喀什一带)，留住一年。在这里，罗什的学问方向发生改变。沙勒国大小

乘佛教并行,罗什先学小乘诸典,后从在沙勒讲学的莎车(今新疆沙车县)参军王子须耶利苏摩习大乘。须耶利苏摩给罗什讲授大乘经典《阿耨达经》,罗什以其原有小乘的功底,感到对大乘空相难以理解,经过反复辩难,罗什终于放弃小乘立场,改宗大乘,自谓过去学小乘,"如人不识金,以鍮石为妙"(《鸠摩罗什传》,《梁高僧传》卷二)。接着,罗什又学习空宗的经典《中论》、《百论》和《十二门论》。

一年后,罗什随母继续回国之路,在龟兹国北邻的温宿国,罗什以其宏论挫败了该国一位著名的外道,名声大振,以至龟兹王亲自来温宿国将他们母子俩迎回国内。回国后,罗什继续宣传大乘佛教,曾应出家为尼的王女之请而宣说方等诸经,阐发诸法皆空假名非实之理。听讲者都感动不已,无不感叹相知甚晚。罗什二十岁时,在王宫中受具足戒,之后,又从罽宾沙门卑摩罗叉学《十诵律》。罗什的母亲因感到龟兹将衰,就前往印度,临行前嘱罗什,佛学的发展将在中国应到"真丹"(即震旦,指中国)弘教,罗什表示:只要能够在中国弘传教理,自己一定不惜生命,"利彼忘躯","苦而无恨"(同上)。母亲走后,罗什继续留住国内,长达二十多年。以罗什的这一段经历来看,母亲对他的影响是很大的。

罗什誉满西域,名被东土,引起了中国北方政权的注意。道安在长安时就听说过罗什的大名,"思共讲析,每劝(苻)坚取之"(《道安传》,《梁高僧传》卷五)。前秦建元十七年(381),东夷、西域共六十二国国王来长安朝贡,西域鄯善王等提议请符坚西征。第二年苻坚派大将吕光率兵七万西征,出发前,苻坚嘱吕光:"朕闻西国有鸠摩罗什,深解法相,善闲阴阳,为后学宗,朕甚思之。贤哲者,国之大宝。若克龟兹,即驰驿送什。"(《鸠摩罗什传》,《梁高僧传》卷二)建元二十年(384)吕光攻克龟兹,获罗什,但他并没有遵令速送罗什回长安,反而想留在西域称王。吕光以龟兹王女逼罗什娶之,

罗什不从,吕光羞辱道,"道士之操,不逾先父"(同上)。意谓你父亲就曾如此,何必拒绝?罗什含辱应允,时年四十一岁。

由于罗什的一些预言得到应验,吕光始对罗什刮目相看。罗什建议吕光东归,在途中寻找理想的福地。吕光听从建议,在河西走廊建立后凉。但吕光不信佛教,所以在后凉政权下,罗什并不能施展抱负。

长安后秦政权建立后,姚苌闻罗什之名,请罗什来秦,但后凉吕氏不放,怕罗什的智谋为秦所用,与己不利。姚兴即位后又请罗什,仍未请到。后秦弘始三年(401),姚兴发兵攻后凉,后凉兵败,上表归降,并送罗什等人入长安,时罗什年五十八岁。姚兴崇尚佛教,积极扶持和发展佛教,他视罗什为国师,把罗什请入著名的逍遥园。罗什来华多年,已通晓汉语,于是在长安专事译经。罗什的译作侧重于般若类经,特别是龙树空宗一系的作品,译有《摩诃般若波罗蜜经》、《小品般若波罗蜜经》、《金刚般若经》等般若类经,《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等中观派经典,还有《阿弥陀经》、《法华经》、《维摩诘经》等大乘重要经典(后两种经也和般若类经互相发明),《坐禅三昧经》、《禅法要解》、《首楞严三昧经》等大乘禅经,《十诵律》、《十诵比丘戒本》、《梵网经》等大小乘戒律,以及其他一些大小乘经典。这些经典有不少成为当时的佛教学派和隋唐佛教宗派所尊奉的主要经典。

般若类经在中国早有译介,有名的如《放光》、《光赞》和《道行般若》等,但在罗什之前,译得并不完备,因而在理解上也容易引起分歧。罗什的译经对空观作了全面而又准确的阐述,从而为解决般若学的纷争创造了条件。

罗什的译作被称为新译,其译文兼顾文和质两个方面,行文优美,概念准确,达到了前所未有的高水平,因而受到后人很高的评价。但翻译实在是一件十分困难的工作,比如印度的文体常用偈



颂来歌叹，译为汉文，韵味多失。罗什对这一点是很清楚的，他后来与姚嵩一起重新考核，务使译文达到“质而不野，简而必诣宗致，划而无间然”（同上）。由此可知，罗什的译作也是集体智慧的产物。

罗什个人的气质非凡，又能虚己待人，仁厚泛爱，因此社会评价很不错。姚兴曾主张，像这样举世无双的人一旦去世，法种无传，岂不是大损失？因此他希望罗什能娶妻生子，留下法种，于是就给他送去十个妓女，叫他不要住在僧舍。罗什没有能坚决拒绝，他曾自嘲说，他这样做（同意娶妻），如同臭泥中生莲花，只采莲花，不取臭泥。后来他的老师卑摩罗叉律师问起这件被逼违律之事，罗什也曾自责，“什累业障深，故不受师教。”（同上）

秦弘始十五年（413），罗什卒于长安，弟子僧肇为他作《诔》悼念。

罗什的译作，《出三藏记集》载为三十五部，二百九十四卷，《开元释教录》列为七十四部，三百八十四卷，实际现存三十九部，三百十三卷。罗什本人的著作不多，据《梁高僧传》记载，罗什曾作《实相论》、《注维摩经》等，均佚。现存有他给姚兴的两封书信，还有答慧远之十八问而写的作品，称作《鸠摩罗什法师大义》，共三卷。有人根据罗什曾作《实相论》而将罗什的思想归纳为“实相宗”，罗什的禅法为“实相禅”。

从罗什的译籍来看，他弘扬了大乘空宗之中观学。对于中观派之空，有十八空之说，空得非常彻底，而所谓空，乃是自性空，以色而论，色当体就是空的，这种空不是任何人强加的。色即是空，空即是色，而不是支道林的色即是空，色复异空。

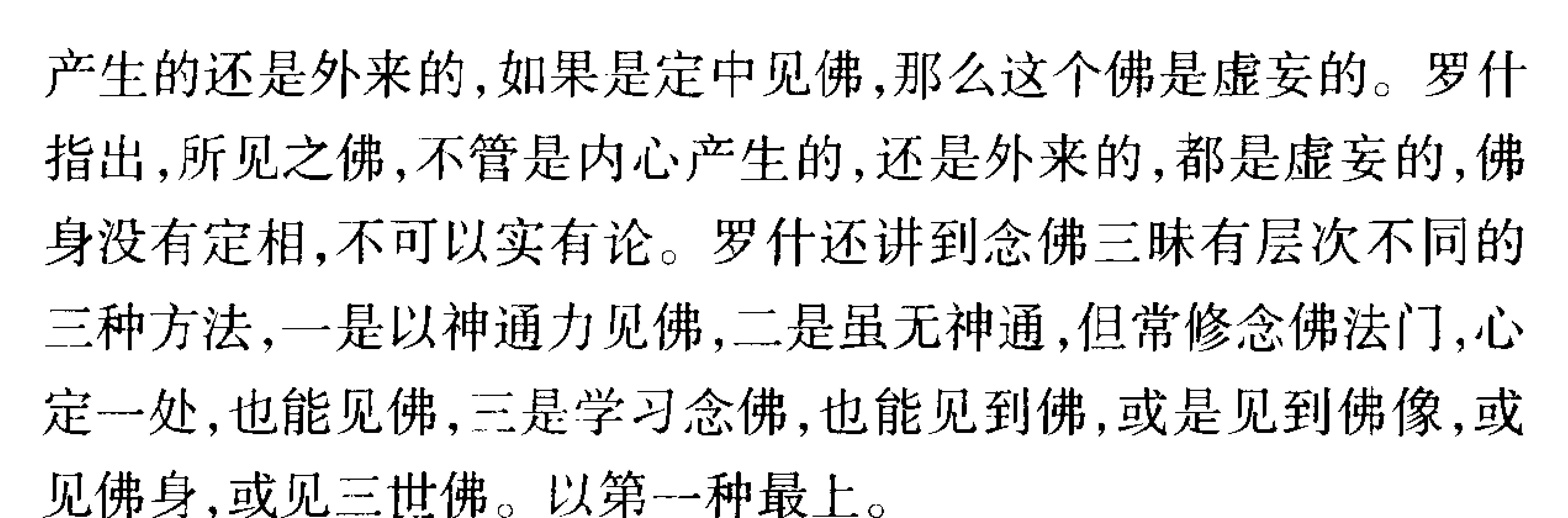
自性空可以从“八不缘起”得到进一步的说明，任何一法，都是不生不灭、不常不断、不一不异、不出（去）不来的，没有产生和灭亡，没有连续性，也没有间断性，即既非限，也非有限；没有同一，也

没有差别;没有运动、变化。故对任何一法的认识,都要依据“中道”的方法,既不能执著于世谛(世俗认识所指谓的真理),也不能执著于真谛(从佛教立场指谓的真理)。如真谛认为诸法缘起性空,不是实有,而世谛认为诸法是真实存在的,不是无,那么依据中道的看法,应是非有非无。对此非有非无实际上也不能执著,所以又应非非有非非无。这种中道就是诸法之实相,是每一事法的终极本质,整个世界的终极本质。认识到这种实相,就能入涅槃。得诸法实相,就是佛。而所谓的“认识”,也非世俗所知,是指以佛慧去证得实相,以“一切智”去对现象从总体上考察而获得对现象之空性的认识;以道种智而获得一切智;以一切种智去对现象进行具体考察而获得每一现象都是空的认识。

在《鸠摩罗什法师大义》中,罗什回答了慧远主要根据《大智度论》而提出的十八问,慧远所问主要涉及法身、实相、念佛三昧等问题,由此也可以看出慧远和罗什之差别,一个努力站在中国化的立场上来理解佛教,一个力图准确解释印度佛教之原义。慧远问,为什么会有法身?佛的生身已死,为何还有法身存在?法身有什么形状?罗什认为,印度佛教中所讲法身,必须与化身相联系来理解,佛的真法身,化为无数的变化之身(化身)。两者并无本质区别,真要区别的话,也只能说,真法身犹如日现,化身如同日光。法相毕竟清净,所谓法身,化身,只是随俗区别而已。

慧远又问如、法性和真际之间的关系,按《大智度论》所说,这三者是一致的,都是诸法实相的不同表达而已。罗什也坚持这样的看法,但他认为三者在认识上表现为不同的层次,即三乘,最初为如,中为法性,后为真际,最初认识的是事物的如实相状,然后认识到事物的本质属性,最后认识到事物的终极真理,所以说真际为上,法性为中,如为下。

又问念佛三昧,慧远请罗什说明,念佛所见之佛,是在禅定中



产生的还是外来的，如果是定中见佛，那么这个佛是虚妄的。罗什指出，所见之佛，不管是内心产生的，还是外来的，都是虚妄的，佛身没有定相，不可以实有论。罗什还讲到念佛三昧有层次不同的三种方法，一是以神通力见佛，二是虽无神通，但常修念佛法门，心定一处，也能见佛，三是学习念佛，也能见到佛，或是见到佛像，或见佛身，或见三世佛。以第一种最上。

罗什是受国家支持而大规模译经的，在他的译场，号称“三千大德同止一处”，参与译经的弟子中，有所谓“四圣”（即道生、僧肇、道融和僧睿）、“八俊”（四圣之外又加道恒、昙影、慧观、慧严）和“十哲”（八俊之外再加僧契和道标）之称。僧肇和道生是最有影响的两大弟子，分别在般若学和涅槃学方面作出了重大贡献。

罗什对中国佛教之影响，由他的译籍在历史上受重视的程度就可知，他的译籍，大部分成为了中国佛教各宗立宗的经典依据，所译大品和小品《般若经》，当时就是般若学的要典，《维摩诘经》、《金刚经》，也为般若学所重，又为后来的禅僧所重，《成实论》为成实宗所宗，《阿弥陀经》、《弥勒成佛经》为净土宗所宗，《中论》、《百论》、《十二门论》为三论宗所宗，《法华经》为天台宗所宗，《十住毗婆沙》也是华严宗所重的经论之一，所译禅经和戒律类经典也产生了很大影响。罗什的译籍，为佛教在中国的进一步发展提供了深厚的基础。

十　解空第一的僧肇

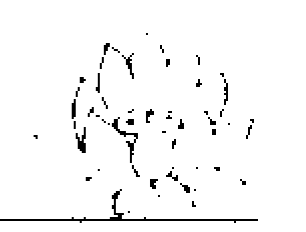
对罗什译介的空观，中土人士能以自己的文化背景加以全面而又正确的理解者，当推罗什门下高徒僧肇，僧肇有“解空第一”的美誉。

僧肇(384,一说374—414),京兆(今陕西西安)人,俗姓张。僧肇生于贫困家庭,“以佣书为业”(《僧肇传》,《梁高僧传》卷六)。正因他以给人抄书为生,得以阅读大量书籍,遍观经史。于中,僧肇尤其喜好老庄,但又觉得老子未达到尽善境界,因而更推崇庄子。后来读到旧译《维摩诘经》,如获至宝,反复推寻玩味,才发现自己的内心归趣所在,于是立即决定出家为僧。出家后学业长进很大,精通方等类经,兼通三藏,所以,刚到二十岁,他在当地的名声就很大了。

僧肇在长安,早闻罗什大名。东晋隆安二年(398),罗什随吕光东行到姑臧(今甘肃省武威县),僧肇闻讯,马上远投罗什,罗什对他“嗟赏无极”(同上)。后来罗什被送到长安,僧肇也随行回乡。姚兴请罗什主持译事,僧肇和僧睿等助译。弘始五年(403),罗什译出《摩诃般若波罗蜜经》,即《大品般若》后,僧肇写出一篇《般若无知论》阐发其意义,罗什读后,大称“善哉”!远在庐山的居士刘遗民见到此文后,对僧肇说:“不意方袍,复有平叔。”(同上)慧远见到此论,则扶几长叹:“未常有也!”(同上)刘遗民致书僧肇提出疑问,僧肇一一作答,并向庐山方面介绍了长安方面的译事盛况。后来僧肇又著《不真空论》、《物不迁论》,后人将此三篇集为《肇论》,成为中国佛教史上的不朽名著。另著有《涅槃无名论》,写在罗什去世后,僧肇因感而发,姚兴曾备加赞述,并敕令缮写,广为流布。

东晋义熙十年(414),僧肇在长安去世,年仅三十一岁(一说四十一岁)。其作品除《肇论》外,还有《鸠摩罗什法师诔》和《注维摩经文》,标为僧肇著的《宝藏论》,实为伪托。

僧肇之学,实则在强调一个“中”、中道。其《肇论》以中土思想特别是庄学融化印度佛教,实际上是一部中国佛教的“中论”而较龙树之《中论》,更为简洁。僧肇以动静、生灭论“中”,为《物不迁论》;以有无、体用论“中”,为《不真空论》;以知(般若)与无知论



“中”,为《般若无知论》;以名(涅槃之名)与无名论“中”,为《涅槃无名论》。龙树以“八不”论中道,还只是对世界本质的一种本体分析,僧肇将中道方法扩展到了认识论和解脱论上了。

《物不迁论》是讲即动即静之中道。按照俗理(世俗的知识),物体是运动的,“生死交谢,寒暑迭迁,有物流动,人之常情”(《肇论·物不迁论》)。而按照佛教的真谛,诸法无来去,不变不动。如果只强调俗谛之“迁”,那么明显是违背真谛的,但要是只讲真谛之“不迁”,又难以为俗士所接受,“谈真则逆俗,顺俗则违真”(同上)。如何处理迁(动)和不迁(静)的关系?僧肇提出即动即静之中道,在物之迁与不迁之间处其“中”,“聊复寄心于动静之际”(同上)。如同庄子处于“材与不材之间”。“物不迁”这一命题中的“物”,代表俗谛之动,“不迁”,代表真谛之静。所以这个“物不迁”的概括,具有即动即静之意。

如何是即动即静之中道?不是离开动而论静,而要从运动之中看出其静的本质,动中求静,虽动常静。这样,动静不异,动即是静,静即是动。即静,则虽动而静;即动,则虽静而动。虽动而静,则静而不静;虽静而动,则迁而不迁。这种微妙之理,微隐难测,“可以神会,难以事求”(同上)。只要懂得这个动静之理,就会明白“旋岚偃岳而常静,江河竞注而不流,野马飘鼓而不动,日月历天而不周”(同上)的道理。

《不真空论》是讲即用即体,即有即无之中道。不真,是建立在本体基础之上的现象,指万法,世俗称之为有。万法无自性,因缘而生,因而称其为不真,不真即是假,即是伪。空,是万法之本体,世界的本质,是真,是无。如何处理这个体与用,有与无的关系呢?即体即用,即有即无,非有非无,而成中道。僧肇将此中称为“即伪即真”(《肇论·不真空论》)。

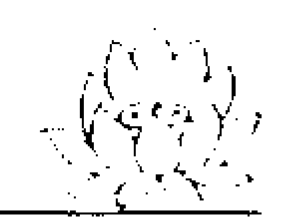
为了进一步理解,僧肇提出一个基本观点,“即万物之自虚”

(同上)。从俗谛认为是实有的万物本身来认识万物的空,而不是离开万物,空虚自心地理解这个问题。具体而言,虽有而非有,虽无而不无。无不是绝对的虚无,有也非指真实之存在。为什么没有真有存在呢?有如果是真有,僧肇认为应该是恒常的有,而不需要待缘而有。同样,无假若是真无,也应该是永恒的无,而不要以缘起而论无。而按照空宗的缘起论原则,有不能自主地成其有,是待缘而成有,因此,有非真有,是假。同样,由于缘合而成有,说明不可能有绝对的无和离有之无。

以此不真空论反观传统的般若学中代表性的本无、心无和即色三家,僧肇认为三家都有片面性,都未处理好有无关系,也不能真正理解般若玄鉴之妙处。心无宗主张心空法不空,“无心于万物,万物未尝无”(同上),虽然使心不执于物,但不知万物性空之理,“得在于神静,失在于物虚”(同上)。即色宗只知道色不自色,因缘而有色,故色是空,不知道“当色即色”(同上),直接就色法之本性上论其性空,而是等到因缘形成色法之后,才论其空,所以也不懂色即是空,“未领色之非色也”(同上)。本无宗只注重万法本体之虚无,本来按非有非无之中道,非有非真有,非无非真无,而本无宗讲非有时是讲无,无此有;讲非无时也是讲无,无彼无,所以僧肇称之为“好无之谈”。

僧肇这一不真空论及其对三家般若义的分析批评,结束了般若学的纷争,也代表了般若学派的终结。

《般若无知论》是讲知而无知,无知而知的中道,是佛教的认识理论。其原则也是来自不真空的非有非无,“非有,故知而无知;非无,故无知而知”(《肇论·般若无知论》)。“无无知也,无有知也。无有知也,谓之非有;无无知也,谓之非无。所以虚不失照,照不失虚”(《肇论·答刘遗民书》)。般若之智,是无知而知,无所知却无所不知的无知之知。而世俗之知,虽然有所知,实际上是无知,知而



无知。“般若无知”,“般若”是指无知之知,是非无。“无知”是指知而无知,是非有,前者是真智,后者是俗知。非有非无,非真非俗,是为“般若无知”,而不可作一般的字面理解。这种中道的认识原则,也叫虚不失照,照不失虚。无知(心体虚寂,无思无虑)而能知一切,“照察万法,应接无穷,无幽不察”(《肇论·般若无知论》)。这叫虚不失照。照察万法(知)时,又能了悟万法真性,不为物累,心体虚静。因此知而无知虚。这叫照不失虚。这也称为寂即用,用即寂。讲知而无知时,是讲俗知要对诸法实相加以认识;讲无知而知时,是讲般若之智要对万法之现象加以分辨。“言知不为知,欲以通其鉴;不知非不知,欲以辨其相”(同上)。通鉴而知本体之无,辨相而知现象之假有。

《涅槃无名论》以涅槃之有名与无名论中道,在这个前提下,讨论涅槃论的具体问题。涅槃,从其内涵来看,是达到没有生死、与虚空合德的无的境界,从这点看,是无名,是“绝称”,“绝称之幽宅也”(《肇论·涅槃无名论》)。但这种境界,又要有一个概念(名)来表达,从这个概念来看,涅槃又是有名的,所以有“有余涅槃”和“无余涅槃”之名。前之无名,属无,此之有名,为有。从本质上讲,涅槃“不可以形名得”,“不可以有心知”(同上)。是无,不可说,但又不得不说。不得不说,必借助于名,因而产生有。对这个关系的处理,也必须施以中道 ,“涅槃非有亦复非无”。(同上)非有名非无名。

在这个前提下,僧肇自设宾主,以“有名”设难,又以“无名”为自己的观点而作答,反复辩析。首先论涅槃之有无。“有名”者称,既然涅槃为无,为何又有“有余”、“无余”之名相分别? “无名”者答,这两种名相之有,都是假名,虽有名而非真。离开这名称之有(假有)和涅槃境界之无(无名),再在另一个层次上论有无,人生之有,人的形体之有,虽有而无,是“存不为有”。(同上)入涅槃之无,虽无而不无,是“亡不为无”。(同上)“入于涅槃而不般涅槃,以知

亡不为无"。(同上)存不为有,虽有而无,是所谓非有;亡不为无,虽无而有,是所谓非无。所以论涅槃之道不能离开这种有无关系。离则"断矣"! 这叫不出有无。另一方面,涅槃又不在有无。不出有无,是亦有亦无,不在有无,是非有非无。

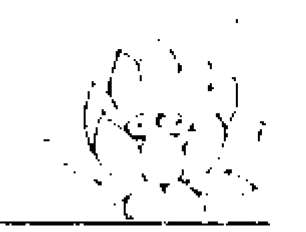
其次又论一乘与三乘关系。"有名"问,既然涅槃以不出有无、亦不在有无之中道来理解,那么,涅槃之道应该是究竟唯一,没有差别,为什么《法华》又讲一乘三乘之别? "无名"认为,涅槃究竟,是无差别的一乘分别说三乘,只是方便说法而已,"吾以方便,为怠慢者与一乘道,分别说三"。(同上)三乘同趋一佛乘。

第三讨论佛教认识和修为中的主客体问题。"有名"问一乘境界是彼岸,是无为岸,是客体,实践无为之我,是主体。那么,主体之我和客体之无为,"为一为异"? (同上)"无名"认为,我即无为,无为即我。三乘人都可同入一乘无为境,无为也是三乘人之无为。这是后来佛即众生,众生即佛的"即心即佛"论的理论先导。

第四讨论成佛的顿渐。"有名"说,我与无为没有差异,那么成佛应是顿去众生之执著,执著都源于妄想,妄想尽,则众生得悟。除妄念是顿不是渐,因而有顿悟。"无名"认为,成佛是渐,因为妄念不可顿尽,"结是重惑,而可谓顿尽,亦所喻"(同上)。

第五讨论涅槃与法身的关系,"有名"说,经典中讲法身入无为涅槃,这实际上是心入涅槃。而心有取舍损益,是有为心,如何能入涅槃之无? "无名"认为,应以不有不无论心。无为涅槃,即是心之有为,有为即是无为,心与涅槃,平等无二,"岂可以有为便有为,无为合无为哉"? (同上)

第六讨论涅槃之相对与绝对的关系。"有名"说,众生与涅槃无异,是先有众生而后有涅槃,那么涅槃在时间上有一个开始,有始则必有终,那么,涅槃是相对的。而经典中又讲涅槃无始无终,是绝对的,如何理解? "无名"提出,涅槃之道不存在所谓先后问



题,“进之弗先,退之弗后”(同上)。

第七讨论如何理解得涅槃。“有名”问,经中讲众生一性尽而得涅槃,但一性都尽,谁得涅槃?即成佛主体是什么?“无名”认为,所谓得涅槃,是无得之得,如同般若,是不知之知。“无所得故,为得也”(同上)。这一点为后来的禅宗所接受。

僧肇的佛学思想达到了中国佛教般若学的顶峰,在佛教中国化过程中,他是个重要人物。他对后世三论宗和禅宗也都产生了很大的影响。在他思想的内在逻辑中,以般若为始涅槃为终,标志着中国佛教般若学的终结和涅槃学的兴起(般若学作为魏晋时代出现的一个佛教学派到此时已完成其理论逻辑的终点,但对般若理论的研究并未中止,而是在不断深化)。

十一 求法高僧法显

自汉至晋,佛教在中国不断发展,经典不断地被介绍进来,但所译经文,以经、论二藏居多,律藏欠缺,东晋法显有感于此,立志寻求律典,而有辉煌的西行求法之举。

法显(约337—约422),俗姓龚,平阳郡(治今山西省临汾市西南)人,兄弟四人,有三人早亡,法显的父亲怕法显也有不测,把三岁的法显送入寺院出家。法显在家常有病,送入寺院后,病就好了。出家后,他便不愿再回家住,母亲想见他一面都难以遂愿。十岁时死了父亲,叔父逼其还俗,法显不从。不久,母亲亦去世,法显办完丧事,仍旧归寺。二十岁时,法显受具足戒。他“志行明敏,仪轨整肃”(《法显传》,《梁高僧传》卷三),是个重视并严守戒律的僧人。但是,当时佛教戒律并不完备,而佛教僧团的发展,则迫切需要以戒律作为管理准则。法显针对这一律典舛阙的状况,誓志西

行求取律典梵本。

秦弘始元年(399),法显和同学数十人,从长安出发西行,翻越陇山(在今甘肃省东北部),到达乾归国(西秦的都域,在今兰州市西部),在此度过夏安居,又到达南凉国都耨檀国(今青海省西宁东部),再越过养楼山(在今西宁市北部)而到张掖(今甘肃张掖县)。张掖一带闹动乱,致使道路不通,张掖王请法显一行留下,法显在此又遇到一些僧人,一起度过又一年的夏安居后,相伴来到敦煌,在敦煌停留一月有余,受到敦煌太守李浩的款待。法显等五人与李浩所遣的使者一起告别在张掖遇到的宝云等人先行,穿越沙漠区。沙漠区有热浪,凡遇到者,无一生还。上无飞鸟,下无走兽,法显一行只能靠太阳辨方向,以死人枯骨为路标。经过十七日的艰难旅行,到达鄯善国(即古楼兰国,故址在今新疆若羌县),住在这里一个月,了解到这里流行小乘佛教,出家人都说天竺话,写天竺字。继续往西北方向走了十五天,来到焉夷国(也作偽夷国,今新疆焉耆回族自治县),这里也奉行小乘佛法,但待客很淡薄。同行的一些内地僧人在此没有得到补给,派人返回高昌(今新疆吐鲁番)筹款,法显则住在这里二个多月,又遇到宝云等人,得到了该国苻公孙的资助,得以向西南行进。历时一个月又五天,到达于阗(在今新疆和阗县东南),这里大多奉大乘法。于阗王将法显等人按排在寺院里,寺名瞿摩帝,有僧众三千。法显派慧景等三人先到竭叉国(今新疆喀什)去,自己要看四月八日的佛诞日佛像游行仪式,多住三个月。之后,兵分两路,一路往罽宾,法显这一路向子合国(又称“悉居半”,故址在今新疆叶城县),经二十五日到达,小住十五日后,南行四日,进入葱岭(帕米尔高原一带),在于麾国(在今新疆塔什库尔干)度过夏安居(时年为401年)后,跋涉二十五日,到竭叉国与先行至此的慧景等会合。该国也是奉行小乘。由此西行,越过葱岭,就是古印度北天竺之境了。



进入天竺境内到达的第一个小国是陀历国(今克什米尔西北部的达地斯坦附近),该国奉行小乘。法显沿艰险山路南行,渡过新头河(印度河),到达乌苌国,该国也宗小乘。法显遣慧景等三人先行到那揭国(今阿富汗东北的贾拉勒阿巴德一带),自己在此度过夏安居(时为402年)。安居过后,法显南下到宿呵多国(与乌苌国相邻),再往东行五日,到犍陀卫国(在巴基斯坦的喀布尔河北岸),该国多学小乘。又东行七天,到达竺刹尸罗国(今巴基斯坦的拉瓦尔品第西北),传说该国是佛为菩萨时的以头施舍之地,其国名的意译就叫"截头"。南行四日,就到了弗楼沙国(今巴基斯坦的白沙瓦),该国供养着佛钵。宝云等人供养佛钵后准备回国,慧景等三人到达那揭国后,慧景生病,留下一人陪护,另一人来到弗楼沙与法显相会,也要和宝云一起回国。所以,自此法显只有孤身游历了。

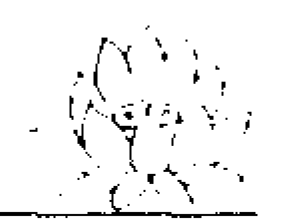
法显由弗沙楼西行,到那揭国的醯罗域(在今阿富汗的贾拉拉巴德),礼拜佛顶骨后,北行到那揭国都城,传说该城留有佛影。法显在此遇到病中的慧景及相伴的道整,三个月后,三人南行过小雪山,遇到风暴,慧景道毙,法显抚而悲号,携道整前行。他先后经过罗夷国(巴基斯坦的拉基),跋那国(巴基斯坦北部的邦努),又渡过印度河,到毗荼国(今巴基斯坦的乌奇),该国佛法兴盛,奉大小乘佛法。

经过北天竺、西天竺十国后,法显进入佛教发源地中天竺,先抵摩头罗国(今印度北方邦的马土腊),又向东南方向行进,到僧伽施国(今印度北方邦西部),在此夏坐(时为404年)。传说佛在该国浴身,国中奉大小乘法。再往东南,到罽饶夷城(今印度北方邦的卡瑙季城),该城有佛说法处,宗小乘法。仍往东南,到沙低大国(在卡瑙季西北的阿约底)。往北到拘舍罗国的舍卫城(在印度拉普提河南岸的塞特马赫特地区),这是释迦牟尼长期说法的地方,

世尊住了二十年的著名的祇洹清舍(祇林给孤独园)即在该城之南,法显来此礼拜。又经过三个国家,法显来到释迦牟尼的诞生地迦维罗卫城(今尼泊尔南部的提罗拉科特附近),但城内已很荒凉,净饭王的王宫处仍有悉达多太子及其母亲的塑像。该城东部有蓝莫国(今尼泊尔南部的达马里),存有佛舍利一份。再往东是拘夷拉竭城(今地不详),是释迦牟尼佛圆寂之地。继续东行,到毗舍离国(今印度比哈尔邦北部木札法普尔),该国是古印度著名大国,释迦牟尼生前重要的游化之地,圣迹众多。然后,法显渡过五河交合处而到摩揭提国(今译为摩揭陀国),该国的巴连弗邑为全国最大城市,阿育王的都城,法显到该城时,一位名叫罗沃私婆迷的婆罗门在宣传大乘佛法。城内建有阿育王塔。法显又到王舍新城(今印度东北比哈尔城西南的拉杰吉尔),该城是释迦牟尼的另一个经常说法的地方。法显瞻仰圣迹,落泪慨叹自己生不逢时,只能见遗迹而已。伽耶城(今印度比哈尔邦)是释迦牟尼成道之地,城南二十里有贝多树,释迦牟尼坐在此树下成佛。法显在此参观后,返还巴连弗邑,顺恒河西行,到迦尸国的都城波罗捺城(今印度北方邦的贝拿勒斯),游访释迦牟尼成道后初转法轮之处鹿野苑,接着又到西邻拘睒弥国(今印度北方邦阿拉哈巴德西南),该国有一处瞿师罗国精舍,佛祖曾居住过。听说南方还有个达嚫国,但未能前往,而又回到巴连弗。

法显到印度来的任务是求律典,在北天竺,法师们重口传,没有成文记录,中天竺则不这样。所以法显远行中天竺,他在巴连弗邑居住三年,学梵文,抄律典,抄得《摩诃僧祇众律》、《萨婆多律抄》等戒本及《杂阿毗昙心》、《綖经》、《方等泥洹经》和《摩诃僧祇阿毗昙》等其他经论。

抄得这些经典,法显准备回国,同来的道整因感叹印度戒律完整而国内残缺,决定停留印度不归。法显独自回国,他沿恒河东



行，经瞻波大国（今印度比哈尔邦东部巴加尔普尔）到海边的多摩梨帝国（今印度加尔各答西南的塔姆卢），在此居住两年（408—409），写经，画佛像，然后乘船泛海向西南航行至师子国（今斯里兰卡），在该国留住两年（410—411），求得在国内从未见到过的《弥沙塞律》、《长阿含经》、《杂阿含经》和《杂藏》等经典。

不久，法显又搭乘商船离开该国回故乡，途中遇到大风，船仓进水，飘泊到耶婆提国（今爪哇或苏门答腊），在这个盛行婆罗门教的国家停留五个月，于412年四月十六日乘船回国，经三个多月航行，七月十四日登上陆地，以为是广州，一问却是青州长广郡（今山东崂山一带）。不久又南行，经彭城（今江苏徐州市）而到京口（今镇江市），义熙九年（413）到达建康。

法显这一游程，自399年到413年，历西域六国，印度二十一国，加上师子国和耶婆提国，共二十九国，是第一个游历全印而又从海路回国的中国求法僧人。

法显回到京城后住道场寺，开始和佛驮跋陀罗（觉贤）等翻译带回国的梵本经典，所译计有《摩诃僧祇律》四十卷、《大般泥洹经》六卷、《杂阿毗昙心》十三卷、《僧祇比丘戒本》一卷、《杂藏经》一卷及《方等泥洹经》二卷。其余梵本未译。

此外，法显还著有游历记，后人称为《法显传》或《佛国记》，此书是后人西行的指导性经典，也是研究西域、古印度诸国历史、文化、地理，特别是佛教的重要史料。

法显的贡献主要在戒律方面，小乘佛教的五部律，即说一切有部的《十诵律》，法藏部的《四分律》、化地部的《五分律》、大众部的《摩诃僧祇律》和饮光部的《解脱戒经》，法显传回三部，饮光部律未传入中国。

法显的学问，不只注重戒律，也注重毗昙学，他离开长安时，国内的毗昙学已经兴起，所以在印度他特别抄得毗昙类经典《杂阿毗

昙心》,这是他对毗昙学的贡献。

法显译出的《大般泥洹经》融入当时的涅槃学,对于推进涅槃学,是很有意义的。

法显带回而又未能亲译的经典,《弥沙塞律》(《五分律》)由罽宾律师佛陀什于刘宋年间译出,《杂阿含经》由求那跋陀罗于刘宋年间译出,《长阿含经》则由佛陀耶舍据另本译出,《萨婆多律》(《十诵律》)在法显归国时由罗什等先行据另本译出。

十二　孤明先发竺道生

僧肇对般若学六家七宗的批判性总结,结束了以往对本体论上有无等问题的争论,此后大乘佛教涅槃佛性学说的传入,推动了涅槃学的兴起,中国佛教因此而转入对心性问题的研究。而竺道生则是涅槃思想的追随者和积极倡导者,他融汇毗昙学、般若学和涅槃学三者来发挥其涅槃佛性思想,时人称其为“涅槃圣”。

竺道生(? —434),一般尊称为生公,俗姓魏,原籍钜鹿(今河北省平乡县),寓居彭城,生于仕族家庭,父亲做过县令,他本人则自幼聪颖,深得父亲喜爱。东晋文帝在位时,竺法汰(道安在佛图澄门下时的同学)到建康来讲学,道生从竺法汰出家,并依师姓竺。入佛门后,他以其俊才研味佛经,自己就能开解。十五岁时就登台讲经,他深析经义,又能言善辩,即使饱学之人都辩不过他。受具足戒后,他的佛学修养不断加深,加以神气清穆,善于接诱学僧,在僧俗中都有了很高的声望。东晋隆安年间(397—401),道生到庐山向慧远问学,一住就是七年。慧远请来僧伽提婆,译出《阿毗昙心论》,道生向慧远请教毗昙学说,特别注重其中的法身问题。他主张入道之要在于慧解,所以他在庐山钻研群经,以求融会贯通的



理解。

鸠摩罗什到长安后，道生又于404年左右和几位同道一起慕名北上，远赴长安，从罗什受学。由于道生独特的才学，“关中僧众，咸谓神悟”（《道生传》，《梁高僧传》卷七），无不佩服他的才华。他协助罗什译经，在罗什的弟子中，是“四圣”、“八俊”、“十哲”之首。在罗什门下，道生又精研般若中观思想，其解空水平也是不低的。

约在义熙四年（408），道生又从长安回到庐山，顺便把僧肇的《般若无知论》带回，刘遗民看到此论后，大为赞赏。次年，道生又回到建康。

道生喜欢独立思考，观点自然与一般的守文之徒不同，所以在他人看来，他是好发“珍怪之辞”（慧琳《龙光寺竺道生法师诔》）的，他采纳庄玄的思惟方式，主张得意而忘象，入理而忘言，“若忘筌取鱼，始可与言道”。（《道生传》，《梁高僧传》卷七）根据这种思路，他对真俗二谛进行独到的分析，又提出善不受报、顿悟成佛、佛性本有（《高僧传》载道生著有《佛性当有论》，道生实际上是主张佛性本有的）、法身无色、佛无净土等观点。可见他在建康时，不只研究般若中观，更注重涅槃佛性问题。

在道生回到建康的第八个年头（417），法显与佛陀跋陀罗合作译出了六卷本的《大般泥洹经》，涅槃佛性学说传入中国。道生本来对佛性问题很有研究，自然对这部经认真研读。他“剖析经理，洞入幽微”（同上），得出了“一阐提人都有佛性”的结论，而这个论点却与该经有出入，该经虽讲一切众生都有佛性，但特别说明“一阐提”人，即断灭善根的恶人，不能成佛。据此，保守的建康佛教界对道生作出了开除的处分，道生不服，他发誓说，如果他的这个观点违反经义，立即得重病；如果不违经义，与实相符契，那么将来自己死时定踞狮子座作狮子吼！

被开除后，道生来到东吴（今江苏苏州）的虎丘，十天左右，就有闻讯而来的学徒数百人听他说法。传说他曾聚石为徒而讲《涅槃经》，当讲到一阐提人也有佛性时，群石为之点头，真是说动了顽石。元嘉七年(430)夏，道生又到了庐山，山中僧众无不敬服他的理论。不久，昙无谶译出的四十卷本《大般涅槃经》从北方传入建康，经中果然讲到一阐提人有佛性，建康方面这才改变了对道生的看法，大家都佩服他孤明独发。道生可能一度又回到建康，不久仍回庐山，为僧众宣讲《大涅槃经》，至元嘉十一年(434)十月讲完，道生本人也死于狮子座上，应验了他被摒出南京时所立下的愿言。

道生的著作较多，有《善不受报义》、《顿悟成佛义》、《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》、《涅槃三十六问》、《释八住初心欲取泥洹义》、《辨佛性义》等，但多佚失。另有《答王卫军书》、《妙法莲华经疏》今存，僧朗撰《大般涅槃经集解》中保存有道生《泥洹经义疏》的片断，僧肇《注维摩诘经》中保存有道生《维摩经义疏》的片断。

道生最有影响的思想是其佛性论和以此为依据的顿悟论。佛性是众生的内在本性，道生把毗昙学讨论的法身，般若中观讨论的法性、实相等结合到涅槃学中，认为法身、法性、实相体现到众生的本性之中，就成为佛性。佛性在众生心中是本来具有，“本有佛性，即是慈念众生也”（《大般涅槃经集解·如来性品》，《大正藏》卷三十七）。道生作《佛性当有义》，唐代有人认为道生是主张佛性“始有”的，即成佛以后才有佛性，众生将来必当成佛，所以称为“当有”。道生此论已失，不可妄推。既然一切众生都本来具有佛性，那么，众生也一定能成佛，“闻一切众生，皆当作佛”（《法华经疏·譬喻品》）。

这种佛性之有与小乘所讲的无我、般若所讲的空不矛盾，小乘的无我，是生死中的我，而涅槃学讲的是佛性我，是法身、法性的内



在体现。般若讲空,也是以否定方式来肯定实相的存在,须忘象息言才能悟得这一实相,而实相在众生心中,与佛性是同一层次的概念,实相是诸法之本性,佛性是众生之本性,从实相转向佛性,是由本体论向心性论的深化,是从对世界本体的关怀转向对人自身的关怀。

一切众生本有佛性,都具备成佛的内在根据,那么,成佛是顿是渐? 道生主张顿悟论,与支道林、道安和僧肇等人所持的渐修到七地(菩萨成佛须经十个修行阶位,称十地)而顿悟的"小顿悟"相异,道生的顿悟称为"大顿悟"。慧达《肇论疏》载道生的"大顿悟":"夫称顿者,明理不可分,悟语极照。以不二之悟,符不分之理,理智□(疑为忘字)释,谓之顿悟。"至极之性或佛教真理、佛性都是一个不可分割的整体,因而也不可能今日悟一部分,明日悟一部分,必然是一次性的突然间的觉悟,顿时完全照察自心佛性,体悟诸法实相。这是顿悟。顿悟之时,也就是成佛之际。这个顿悟,是在十地完成的,支道林、道安等人讲七地而顿悟,但还要经过三地修行才能成佛,顿悟和成佛之间还有一段距离。而道生否认这一距离,顿悟成佛,不容阶级,没有间隔。

道生的顿悟严格来讲是渐修顿悟,由修而悟,与后来禅宗慧能南派强调的无修而顿悟或顿修顿悟有差别。道生认为,在顿悟之前,必须修行、读经,这些都是渐修的功夫,以此"伏惑"即断灭各种烦恼,最终顿悟成佛。

道生著有《二谛论》,是讨论真俗二谛的,表达其中观思想。道生把众生视其所惑(所执的妄念)为真的方面称世谛(俗谛),以佛教真理为第一义谛(真谛),他把二谛论与佛性论结合起来讨论,"文字语言,当理者是佛,乖则凡夫。于佛皆成真实,于凡皆成俗谛也"。(《大般涅槃经集解·文字品》)道生所著《应有缘论》,大概是讨论缘起性空论的。



道生所著《法身无色》、《佛无净土》和《善不受报》,在方法论上应和僧肇的《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》所贯穿的中观方法是一致的,是中观方法在心性领域的运用。法身无色强调法身无形无象,不能以色身而论之,是无色之色,色而无色,非色非无色。佛无净土是讲法身佛没有佛国净土。善不受报论反对贪图善报而修行,净佛国土是无报之报,报而无报,对报应论也持非报非无报的中观,而不是一般地讨论善恶报应论。

道生还提出判教观,他分一代教法为善净法轮(指《阿含经》)、方便法轮(指《般若经》)、真实法轮(指《法华经》)和无余法轮(指《涅槃经》)四种,称"生公四轮",这和慧观的二教五时判摄,同为后世判教的渊源。

道生的顿悟论受到了谢灵运的支持,道生的涅槃学系传,南朝宋有宝林、法宝、道猷、道慈、僧瑾、法瑗,齐有僧宗,梁有法朗。道猷、僧瑾等是道生的弟子。道生的佛性说和顿悟成佛说对后世禅宗产生了重大影响,是禅宗的渊源。虽然他的观点说早了,招致麻烦,但历史最终承认了他。

十三　传译大本《涅槃经》的昙无谶

除了竺道生等人代表的南方涅槃学派,北方也同时盛行涅槃学,而北方的涅槃学的兴起是与凉州昙无谶所译的大本《涅槃经》有着直接的关系。

昙无谶(385—433),中印度人,六岁时死了父亲,跟着母亲以编织为生,生活显然很艰难。他母亲看到僧人达摩耶舍受到大家尊崇,而且供养极丰,非常羡慕,就叫他出家做了达摩耶舍的弟子。他十岁开始读经念咒,人又特别聪明。昙无谶起初学小乘佛法,后

来遇到一位白头禅师，两人辩论了百来天，他都难不倒禅师。昙无谶拜禅师为师长，禅师授予他一部写在树皮上的《涅槃经》，昙无谶才转向大乘。到二十岁时，他已能诵大小乘经典二百余万言。

昙无谶的堂兄长于驯象，但把国王所骑的白象整死了，国王一怒之下杀了他，并不准收尸，否则灭三族。昙无谶冒死泣葬了堂兄，国王要杀他，但他从容地说，您以法杀他，我因亲而葬，不违大义，您何必发怒？国王见他有如此志气，很惊奇，就把他留在宫中。昙无谶善于咒术，在西域有“咒术大师”之称，现在乘机以咒邀宠，享受到优厚待遇，但不久又失宠。昙无谶欲以咒术致大旱，遭人告密，只得外逃，携《大涅槃经》前分十二卷和《菩萨戒经》等，到过罽宾、龟兹、敦煌等地。《魏书·沮渠蒙逊传》中说他也到鄯善，在鄯善国，自称能以神法医治妇女不育，又与王妹私通，被发觉后逃到凉州。据《大涅槃经序》和《大涅槃经记》(《出三藏记集》卷八)中所记，则是昙无谶在敦煌时，由沮渠蒙逊西定敦煌而迎回凉州(约421)，居姑臧(今武威)。

沮渠蒙逊推崇佛教，但他对佛教义理并不感多少兴趣，他本人酷信鬼神巫术之类，而昙无谶在这方面是长项，所以深受沮渠蒙逊重用。据说，昙无谶曾告诉沮渠蒙逊说：“有鬼入聚落，必多灾疫。”沮渠蒙逊起初不相信，想亲眼来看看鬼在何处。昙无谶用咒术使他看到鬼，念咒三日，对他说鬼已被赶跑了。这时有人来报告，边境上看到许多鬼在逃跑。(《昙无谶传》,《梁高僧传》卷二)沮渠蒙逊因而对他更加信重，常就国家大事向昙无谶请教。可见昙无谶在这一方面也是佛图澄式的人物。

北魏拓跋焘听说昙无谶会法术，请他到魏国，沮渠蒙逊不同意他去，怕他的奇术被魏国所用，而昙无谶本人则愿意离开凉州，想乘机寻回《涅槃经》的后部分。沮渠蒙逊既对昙无谶的离意感到恼怒，于是假意以厚礼送他上路，暗中派人追杀他，时年为北凉义和

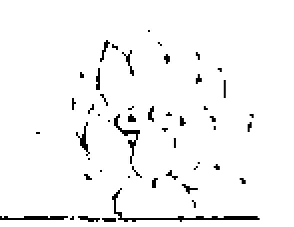
三年(433),昙无谶四十九岁。

昙无谶在凉州十年,译经是其重要的活动,他的译经数,僧祐的《出三藏记集》载为十一部,一百零四卷,智外的《开元释教录》载为十九部,一百三十一卷。他只学过三年汉语,但译文很流畅,助译的是当时在河西独步的慧嵩和道朗两位汉僧。他的译经包括涅槃类、大集经类和菩萨戒类,而对中国佛教影响最大的,当推他译出的《大般涅槃经》。

昙无谶于北凉玄始十年(421)十月开始译《大般涅槃经》,这部经的翻译情况较复杂,按《梁高僧传》记,昙无谶先译出自己带来的《涅槃经》前品,后又回国一年,寻找原经的其他部分,结果在于阗寻找到中品,回姑臧译完。后品则是他遣使在于阗找到的。三品合译成三十卷。但又说昙无谶应北魏之请离凉州,目的是想乘机找后品经,结果被害。根据《大般涅槃经记》的记载,前五品是根据智猛从天但带回的胡本译出,六品以后则据另一位胡地僧人从敦煌送至姑臧的本子译出。智猛是宋景平二年(424)从天竺返回的,这时昙无谶早已在译《涅槃经》了。智猛自己也译出了二十卷《大般泥洹经》。这些复杂情况表明昙无谶所译大本《涅槃经》是根据流传于不同地区的小本经合成的,并非根据完整的三万五千颂梵本译成。这也可以看出《涅槃经》各部分在西域的流传情况。

此经传入南方后,南朝之宋国的慧严、慧观和谢灵运等人以此本为主,依法显等人所译的《大般泥洹经》,对它进行了品目调整,改成三十六卷,也称《大般涅槃经》,世称"南本涅槃",而昙无谶所译则为"北本涅槃"。法显译的六卷本《大般泥洹经》,实际上相当于北本前五品的十卷。该经的思想,主要在于阐述佛身常住不灭,涅槃的常、乐、我、净四德,众生佛性及阐提成佛等内容。

《涅槃经》强调佛身常住,有无量寿,"如来身者是常住身,不可坏身,金刚之身"(《金刚身品》,《涅槃经》卷三)。这种常住之身,就



是佛法身，佛法身具有无数有功德，也是涅槃之身。

涅槃是佛教追求的最后归宿，但佛教各派理解的涅槃并不相同，小乘以出离“无常、苦、无我、不净”的世俗世界，灰身灭智为涅槃。般若空宗以实相为涅槃，而《涅槃经》认为，如来不能只修诸法本性空寂之实相，还应追求更高的菩提涅槃，于出世间得大涅槃。这种大涅槃具有常、乐、我、净四德，常是法身常住不灭，乐是涅槃大乐，我是佛身之大我，净是佛法清净无染。人人都能得大涅槃，因为众生都有佛性，包括一阐提人也与佛菩萨一样都有平等无差别的佛性，从本质上讲都能成佛。但一切众生的佛性被烦恼覆蔽，不得成佛，如同贫人有真金宝藏而自不知晓。

这个一阐提人都有佛性的口号对中国佛学的发展产生了极大的影响。当昙无谶译出此经时，引起了凉州道俗几百人的强烈疑问和辩难，昙无谶“临机释滞，清辩若流”（《昙无谶传》，《梁高僧传》卷二），使这一理论为道俗所理解。竺道生在南方根据对法显的《涅槃经》译本的分析，也得出了与凉译《涅槃经》相同的结论，但竺道生的观点与法显译本相违，所以遭到建康佛学界的猛烈批评，甚至被逐出教团，但关于阐提有无佛性的争论并未停止。待到凉译北本《涅槃经》传到建康，证明道生的先见之明，涅槃学上的这场争论才告结束，这是昙无谶对中国佛教的一个贡献。

昙无谶还翻译了大集类经，现存《大方等大集经》六十卷中，据僧祐分析，前三十卷当为昙无谶所译。所谓“大集”，一是表示大众会集，二是表示诸法聚集。此经在义理上贯穿了般若性空思想，同时讨论心性问题，强调一切众生心性本净。这种至净心性也叫空性。但此经也显示出很大的密教色彩，突出了鬼神信仰和禁术咒语。这种思想既是昙无谶所专精，也适应了凉州的社会需要。

昙无谶所译的《金光明经》后世也极为流行，对隋唐以后的佛教影响很大，该经突出了卫世护法和忏悔思想。

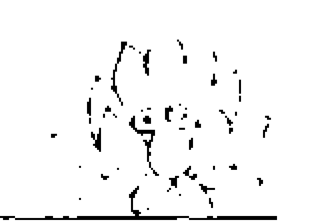
昙无谶还有一项有重要意义的译事是译出《菩萨戒本》一卷。他是第一个把大乘戒律介绍进中国的僧人。根据《法苑珠林》的记载,昙无谶携《菩萨戒本》至敦煌时,一位叫道进的僧人亲自到敦煌迎请,以后在道进门下习大乘戒的又有三千人,这些人辗转传授(见卷八十九),由此也可以看出昙无谶对中国佛教之戒律的贡献。

十四　护法皇帝萧衍

佛教在中国的发展固然与中外僧众的共同努力分不开,也与朝廷的支持极有关系,而在扶植与支持中国佛教的历朝君主之中,梁武帝萧衍是极有代表性的。他既是皇帝,又是佛教信徒,既是佛教实践家,也是佛教理论家,是个涅槃师。他对中国佛教 有诸多影响。

萧衍(464—549),字叔达,南兰陵中都里(今江苏省武进县)人,公元502到549年在位,是南朝梁代的第一个皇帝,谥号武帝。他的学问路线,先儒再道后佛,"少时学周孔,弱冠穷六经","中复观道书,有名与无名","晚年开释卷,犹月映众星"(《述三教诗》,《广弘明集》卷三十)。他原是南齐的王族,自幼习儒,年轻时在齐卫将军王俭门下任东阁祭酒,齐竟陵王萧子良在鸡笼山西邸,广招门客,编《四部要略》,请僧说法,这时萧衍也在其门下,与沈约、谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕等人相交极善,时称"八友"。萧衍的佛教信仰,可能与这一时期和僧人的接触极有关系。齐和帝即位后,萧衍曾出任相国,被封为梁王。后来他乘齐朝之乱,起兵夺取帝位,建立梁朝。

这时的萧衍对道教非常崇拜,与著名道士陶弘景关系很好,每当遇到国家大事,他经常派人到茅山向陶弘景请教,时人都称陶弘



景为“山中宰相”。这是他自称的“中复观道书”阶段。

天监三年(504),即萧衍即位后的第二年,他宣布放弃道教信仰,改宗佛教,认为老子之教是邪法,而今弃迷知返,舍旧医,归依正觉。他把这篇《舍事道法诏》书写在宫中重云殿的重阁上,有二万多道俗参加了这一仪式。从此,他以佛教为国教,积极扶持佛教的发展,使南朝佛教在梁代达到鼎盛。

梁武帝对佛教的支持,一方面体现为亲身修佛,以身教影响国民,另一方面大力发展佛教事业。

梁武帝自己信佛修佛,过佛教徒的生活,吃素断酒肉,绝房事,遵守佛教戒律。他曾四次舍身到同泰寺为寺奴,大臣们每次都花大量的钱财把他赎回来,这样做,既表明了他向往佛教徒的生活,又可以给佛教强大的经济支持。梁武帝对佛教义学也很有研究,对《般若经》、《涅槃经》、《法华经》等尤为重视。他亲自向大家讲经说法,中大通三年(531)十月,梁武帝到同泰寺讲《大般涅槃经》,同年十一月又去讲《摩诃般若波罗蜜经》。他的讲经会,听众经常成千上万。他于中大通五年(533)在同泰寺讲《金字摩诃般若经》时,与会的高僧有千人,其他信徒则达319642人。梁武帝还经常召开各种法会,他在普通六年(525)于同泰寺开过“千僧会”。中大通元年(529),他曾开设四部无遮大会(僧、尼及男女居士这四众均可参加,没有限制),参加者有道俗五万余人。

梁武帝还积极从事佛教撰述,阐述其独特的佛学观。据史料记载,他曾写过《摩诃般若波罗蜜经注解》(现仅存序)、《三慧经义记》(梁武帝认为,《摩诃般若经》中的《三慧品》最为重要,而把它单独列出,称之为《三慧经》)、《制旨大涅槃经讲疏》、《净名经义记》、《制旨大集经讲疏》、《发般若经题论义并问答》。以上诸篇均佚。

另著有《立神明成佛义记》、《敕答臣下神灭论》、《为亮法师制涅槃经疏序》、《断酒肉文》、《述三教诗》等,均存,收入《弘明集》和

《广弘明集》中。

除了亲身修习和理论研究，梁武帝还大力扶持佛教事业，他对僧侣非常优待，一些著名的学僧如宝亮、智藏、僧旻，法云等都受到他的礼遇。他十分关心佛教义学的发展，上列高僧，宝亮是涅槃学者，智藏兼通《涅槃经》和《成实论》，法云是《成实论》学者。在梁武帝时代，涅槃学、成实学等学派非常流行。梁武帝又命僧人编撰佛教著作共十二部。他还广造佛寺，大建佛像，他敕建了智度寺、光宅寺、同泰寺等十一座著名寺院，各寺均造佛像。太清三年(549)，梁武帝的降将侯景发兵起事，攻破建康，梁武帝饥病交加，死于寺中。

梁武帝在佛学上最突出的贡献在于将中国传统的心性论、灵魂不灭论与涅槃佛性说结合起来，加深了佛教的中国化。涅槃学讲众生都有佛性，都能成佛。这个佛性是众生成佛的内在根据，《涅槃经》中对佛性有多种解释，都不出佛学的范围，梁武帝结合中国传统思想立神明成佛义，以不灭的精神实体"神明"作为成佛的内在根据，神明即是佛性。由此而成为南方涅槃学重要的一家，吉藏《大乘玄论》、均正《四论玄义》和元晓《涅槃宗要》对此均有记载。

中国传统的神明或神的概念，指灵或精神。在南朝梁武帝时代，有一场关于神灭或神不灭的大争论，以范缜为代表，主张神灭论，萧衍作《敕答臣下神灭论》，组织力量加以反驳。他认为三教都讲神不灭，范缜之论是妄作异端。神明的特征是永恒性，"神明以不断为精"(《立神明成佛义记》,《弘明集》卷九)。这种永恒的精神实体才是成佛的主体。如果心随境转，神随形之生灭而存亡，"谁成佛乎?"(同上)他把这种不变不迁的神明，看作"无明神明"。因为在众生心中，神明与"惑虑"即烦恼是俱生的，因为烦恼的作用，而使神明心体之上有生灭之用。众生看到这种生灭相，便认为神明有生灭，却不知心的本体是不变的。这已是以体用论心，心之体



不变不迁，为神明，心之用有生有灭。《大乘起信论》就是这个思路。梁武帝以神明为佛性，他所讨论的是有情佛性，而无情木石之类，则不存在佛性问题。后来的中国佛教有些宗派提出无情佛性，就把佛性进一步泛化了。

神明佛性只是成佛的内在根据，要认识自心佛性，得大涅槃，还要有个修行阶段。修行的方法是去欲趋静，他认为，按照《礼记》的说法，人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。要保持至静无动的先天本性，就必须去除欲望动念，"外动既止，内心亦明，始自觉悟，患累无所由生也。"（《净业赋》，《广弘明集》卷二九）欲念除尽，达到"心清冷其若冰，志皎洁其如雪"（同上）的境地，就能返还自性而得解脱。

这种修行方法，是以般若空观为基础的，他把般若当成菩提、入涅槃的必要方法，以般若空观空掉一切世俗欲望。因此，这一修行观是般若、涅槃和儒家心性论的统一。

梁武帝制定了戒杀断酒的佛教戒律。当时的僧团一直奉行小戒律，不禁止吃肉。但一些大乘佛典如《大般涅槃经》等已明确提出不能吃肉，梁武帝重申了这一点，又提出禁酒。他在即位的第十二个年头颁布《断杀绝宗庙牺牲诏》，宗庙不得杀生作牺牲，太医不得以虫畜等生命入药，甚至织锦也不得加入仙人鸟兽之形。强调不杀之戒，以杀为违仁恕。又有《断酒肉文》四篇，也重戒杀，以饮酒食肉为不信因果报应，与外道无异，将来难以成佛。《净业赋》中也讲到饮酒会扰乱人的正确行为，"悖乱明行"，当在禁止之列。这些戒律既有利于僧团的管理，更突出了佛教的"仁爱"一面，有利于佛教的进一步发展。

梁武帝还提出了三教会通的思想，三教并用。他的三教会通准确地讲是三教同源，即儒道都源自于佛教，他把老子、周公、孔子都看作是如来的弟子，同出一源（《舍事道法诏》）。从这个源头看，

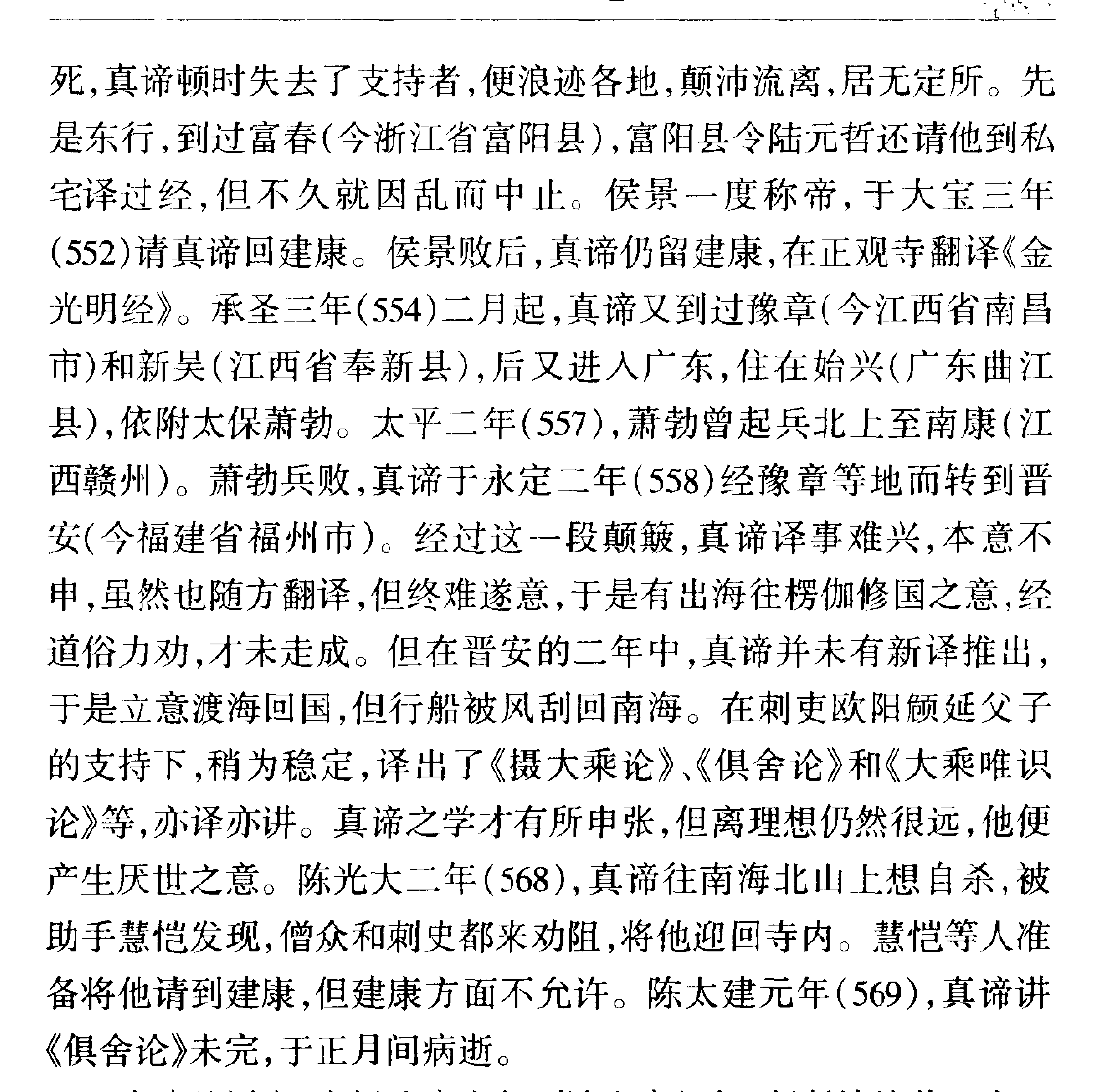
都是同一的，“穷源无二圣”(《述三教诗》,《广弘明集》卷三十)。三教的作用是相同的，都教化人为善，“测善非三英”(同上)。因此，梁武帝在推崇佛教的同时，并未冷落儒道二教，而是三教并用，特别在义学上，还有融合儒佛的地方。

梁武帝在推进佛教中国化的过程中是个不可忽视的人物，他对涅槃学的贡献，在于他自觉地意识到涅槃学与中国传统的心性思想有相通之处，而将两者结合。他对佛教戒律的改革，一直影响至今。

十五　译介大乘有宗经典的真谛

印度大乘佛教空宗一系的经典，经鸠摩罗什的译介，在中国产生了深远影响，而稍后译介印度瑜伽行派(有宗)一系经典的，以真谛为主要的一家(南北朝时另有译介这一系经典的求那跋陀罗、菩提流支等四家，楞伽宗的兴起就源于求那跋陀罗所译的《楞伽经》，地论学派的兴起源于菩提流支所译的《十地经论》)。

真谛(499—569)，梵音译波罗末陀，亦名亲依，梵音译波罗陀，是西印度优禅尼国人。他气度清肃爽拔，少年时就博访名师，学通内外，尤其能融通佛理，在国内很有名气。他又遍游诸国以弘道，后南下泛海到过扶南(今柬埔寨)。梁武帝大同年间(533—545)，遣使送扶南国来使返国，并顺便在该国寻访高僧及大乘诸论、《杂华》等经，扶南国就请真谛来华。真谛携梵本经论二百四十夹，于梁中大同元年(546)八月到达南海(广州)，时年近五十岁，然后又经过两年的跋涉，于太清二年(548)到达建康，受到梁武帝的热情接待，安排在宝云殿供养。真谛想在此译经，“欲传翻经教”(《拘那罗陀传》,《续高僧传》卷一)。但不久侯景之乱暴发，梁武帝被困



死，真谛顿时失去了支持者，便浪迹各地，颠沛流离，居无定所。先是东行，到过富春（今浙江省富阳县），富阳县令陆元哲还请他到私宅译过经，但不久就因乱而中止。侯景一度称帝，于大宝三年（552）请真谛回建康。侯景败后，真谛仍留建康，在正观寺翻译《金光明经》。承圣三年（554）二月起，真谛又到过豫章（今江西省南昌市）和新吴（江西省奉新县），后又进入广东，住在始兴（广东曲江县），依附太保萧勃。太平二年（557），萧勃曾起兵北上至南康（江西赣州）。萧勃兵败，真谛于永定二年（558）经豫章等地而转到晋安（今福建省福州市）。经过这一段颠簸，真谛译事难兴，本意不申，虽然也随方翻译，但终难遂意，于是有出海往楞伽修国之意，经道俗力劝，才未走成。但在晋安的二年中，真谛并未有新译推出，于是立意渡海回国，但行船被风刮回南海。在刺吏欧阳頠延父子的支持下，稍为稳定，译出了《摄大乘论》、《俱舍论》和《大乘唯识论》等，亦译亦讲。真谛之学才有所申张，但离理想仍然很远，他便产生厌世之意。陈光大二年（568），真谛往南海北山上想自杀，被助手慧恺发现，僧众和刺史都来劝阻，将他迎回寺内。慧恺等人准备将他请到建康，但建康方面不允许。陈太建元年（569），真谛讲《俱舍论》未完，于正月间病逝。

真谛的译事，自梁武帝末年到陈宣帝初年，断断续续共二十三年，所译经论，《续高僧传》记为六十四部，二百七十八卷，《历代三宝记》记为四十八部，二百三十二卷，《开元释教录》记为三十八部，一百一十八卷。现存二十六部，八十七卷。真谛主要翻译了印度大乘佛教瑜伽行派无著、世亲和陈那等人的作品，像《决定藏论》、《转识论》、《大乘唯识论》、《摄大乘论》、《摄大乘论释》、《中边分别论》、《佛性》、《三无性论》和《无想思尘论》等，其他还有《十八空论》、《俱舍论》、《律二十二明了论》、《婆薮槃豆传》（即《世亲传》）等，涉及的范围较广。其中影响最大的是《摄大乘论》和《俱舍论》，

这两部作品可以说是印度大小乘佛学的总结性论著。另有《遗教经论》和《大乘起信论》也标为真谛译,后人多认为是伪托。

从译籍看,真谛译介的主要观点可以归纳为“唯识无尘”论。

对于世界之本质的看法,译籍首先强调了一个“空”。为讲此空,真谛专门译有《十八空论》。鸠摩罗什也介绍过十八空,但所持的是中观论的看法,与真谛介绍的有很大差异。十八空指作为“空体”的六空,作为“空用”的八空,作为“体相”的三空和最后的空果。所谓空体指空作为一种本体而存在,一切皆空,而这个空本身不空。空之相用,是修行者在认识空体基础上进一步实现这种空。空果是最终达到的境界。这三种施设,称为境、行、果,乃是罗什译籍中没有的,而为瑜伽行派所独有。空体六空是内空、外空、内外空、大空、空空、真实空。空用八空是无为空,有为空、毕竟空、无前后空、不舍离空、佛性空、自相空、一切法空。空之体相含指的三空,有法空、无法空、无法有法空,本质上也可以归入“空体”的范围内。最后的空果是“不可得空”。

在论空的基础上,又立七种真实,即真实不空之体,其中第三是识真实。这个识,在此指阿黎耶识和“阿摩罗清净心”。从对世界本质的分析而言,唯有识存,外境空无,这叫唯识。对这个唯识再行观照,就可以显露出其中包括的清净心阿摩罗识,此识为最高的空体。所以,一切皆空,而空体不空,这是与中观派的不同之处。

译籍进一步讨论唯识的理论,提出唯识无尘的观点,“无尘”是指无内外尘,即否认内外部事法的存在。外尘具体是指六根所对的色、声、香、味、触、法六境,这些尘境都是空,都不是实体。有人认为“邻虚”(极微,印度哲学中认为的物质的最小单位)是存在的,由这些邻虚所组合起来的事物(邻虚聚)因而也是存在的,进而,一切事物都是实有其相的,译籍指出,所谓邻虚,本身就是虚空(《大乘唯识论》),由邻虚所组织而成的事物,也只是非实体的,是假合,



整个世界的万物也都是一些假有，所谓外尘，都是众生内尘的一种影像，而内尘也是识心的虚妄分别所致，也是空。内外尘皆是空，只有识心是终极的本体（《无相思尘论》）。

译籍从唯识无尘出发，又讨论了佛性问题，所谓佛性，被规定为在人法皆空基础上而显现的真如，因此，空就是佛性。一切众生，不论凡圣，都以空为其体，所以，一切众生，都有佛性（《佛性论》）。

译籍中还讨论了瑜伽行派的认识论和逻辑学，提出了以证量为中心的"量论"。"量"是尺度，标准，是判断是非的标准。译籍认为万法只有以"识"作为判别的标准，以识而量，万法都没有自性实体。在这个唯识无尘的基础之上，才能进一步讨论"量论"。一般来讲，量都分为三种，现量、比量和至教量，现量（译籍中称证量）是感觉器官感知某一具体对象而得的感性知识，是局部性的感性知识，如观察瓶时，眼"唯见一色，不证于瓶"（《佛性论·破执品》）。只看到瓶的色泽，而不能对瓶有个综合性的知识。比量是由推理而得的知识，以现量的知识为基础，推出新的认识，比如从现量中已经证得有火必起烟，那么只要再见到烟必能推出有火的结论。至教量则是公理性的知识。译籍认为，三量之中，现量（证量）是主要的，"一切量中，证量最胜"。（《大乘唯识论》）又以证量进一步证明境空，因为证量所知，只是片面的知识，仅此不能判定对象是真实的存在，实际上证量所见，都是"幻事"。

在诸多译籍中，真谛独重《俱舍论》和《摄大乘论》。《俱舍论》是世亲还未转学大乘之前，学习小乘一切有部时所写的，是对小乘佛教的一个总结。真谛多次开讲《俱舍论》，在生命的后期，也在讲此论，直到因病而讲不动为止。无著所写的《摄大乘论》则是对大乘佛教的一个总结，以唯识无尘论来解释整个佛教体系，真谛把世亲对此论的注释《摄大乘论释》也一同译出了。关于唯识之"识"，此论分为三类八种，即第八识之阿黎耶识，第七识之阿陀那识和传

统所讲的六识。八识中，以阿黎耶识为根本。阿黎耶识由于熏习（分为言说熏习即以语言概念熏习，我见熏习即执著于我和我所，有分熏习即不同行为的熏习）的作用，形成阿黎耶识的种子，这些熏习而成的种子含摄在阿黎耶识之中，成熟之后而引起果报，就生起万法。所以阿黎耶识是万法的根本。对这种唯识说，又可以用三性来加以说明。三性指依他性、分别性和真实性。依他性是讲一切法都是由因缘生起的，不是自生，也不是他生，这种依他，表明万法之空。依他性又可理解为无生性。分别性讲凡夫分别执著依他之法为实有，不知诸法之空。这也叫无相性。真实性是讲看到万法因依他而不再分别，就能理解事物的真实性体。这也称无真性。三性之中，以依他性为最重要，依他性中就能包含分别性和真实性。在修行方面，该论强调修唯识观，在此基础上得无分别智，再行转依，十地圆满而至涅槃。

真谛在中国佛教史上首次系统地组织瑜伽行派的思想，他的传译，在当时的影响虽然不是很大，但经过弟子们的传播，研习者遍布全国，使摄论之学和宗《十地经论》的地论学一样流传于世。由于真谛对译事的贡献，他被誉为四大译经家之一。

十六　净土宗的奠基人昙鸾

中国佛教的弥陀净土信仰，两晋时期开始流行，庐山慧远曾与刘遗民等一百二十三人建斋立誓，共期西方，自南朝、宋开始，慧远因此而被尊为净土宗初祖。但奠定后世净土宗基础的不是慧远，而是昙鸾。

昙鸾（476—542），亦作昙峦，雁门（治今山西代县）人。这一带靠近佛教圣地五台山，名胜遍布，民间也充满各种佛教方面的灵异



传说,受这种文化背景的熏陶,他小时候便入山,看到各种佛教胜迹,非常激动,便出家为僧了。出家后他广读佛教经典及儒道外典,对龙树一系的四论(《大智度论》、《中论》、《百论》和《十二门论》)以及佛性理论特别有心得。他读昙无谶所译的《大集经》时,"恨其词义深密,难以开悟"(《昙鸾传》,《续高僧传》卷六),就先着手从事注释,但刚进行到一半,便病倒了。于是出门寻医,到汾州时,病就好了。本想继续这项工作,但这一场病使他感到生命无常,他觉得应当先修长生不死之仙术,然后再研究佛教也不迟。听说江南陶弘景很有名气,昙鸾就到茅山慕名求教,当时建康方面以为他是北方来的奸细,经过了官府的严格审验,才准入梁境。梁武帝接见了他,与他共同研讨了佛性理论,对他极为赞许。到茅山后,"山中宰相"陶弘景热情接待,给他《仙经》十卷。

昙鸾携经回北魏,准备入名山修炼,途经洛阳时,遇到著名译僧菩提流支。昙鸾问他,佛法中有没有比这部《仙经》更好的长生不死之法?菩提流支很不客气地说:呸!这是什么话,你们这里哪有什么长生不死之法?即使有的话,也只是暂时的不死,终将堕入轮回,在三界中流转。接着菩提流支给了昙鸾一部《观无量寿经》,告诉他:"依之修行,当得解脱生死也。"(同上)这一次会面,给昙鸾以决定性的影响。昙鸾当即烧掉了《仙经》,专心研究净土法门,弘传弥陀净土信仰。东魏孝静帝对他十分尊敬,称他为"神鸾",敕住并州大寺(故址在太原)。昙鸾晚年移住汾州的玄中寺,此寺建于石壁谷中,名"石壁玄中寺",成为净土宗的著名寺院。他平常还到介山(今山西介休县的绵山)集众念佛,后人就称这一带为"鸾公岩"。梁武帝对昙鸾也非常敬重,称他为"肉身菩萨",并"恒向北遥礼"(《僧达传》,《续高僧传》卷十六)。

东魏兴和四年(542),昙鸾因病死于平遥一寺院中,魏帝敕葬于汾西泰陵文谷,建砖塔立碑纪念。

昙鸾的著作主要有《往生论注》(《无量寿经优婆提舍愿生偈注》)二卷、《略论安乐净土义》一卷和《赞阿弥陀佛偈》等。

昙鸾根据龙树的《十住毗婆沙论》卷五中关于难行道和易行道的说法,提出了净土门中的易行道。他说,菩萨求不退转法有两种方法,一种是易行的(易行道),一种是难行的(难行道)。所谓难行道,是讲在现今这个末法时代,五浊恶世,要求得不退转境界,很困难,这至少有以下五个方面的原因:第一,外道扰乱菩萨法;第二,声闻乘人只求自利解脱,障碍菩萨的慈悲法门;第三,许多恶人在破坏菩萨法门的胜德;第四,颠倒善果,而破坏梵行;第五,只有自力,而没有他力扶持。

所谓易行道,即众生只要信仰,愿意往生西方净土,依靠阿弥陀佛的愿力,就能往生清净佛土,入大乘正定之聚,得不退转。这是很容易的事。

易行道讲藉他力帮助自己解脱,“他力”就是指的阿弥陀佛的本愿力。阿弥陀佛有四十八愿,昙鸾以其中的三愿来讲他力。这三愿就是第十一,“设我得佛,国中天人不住定聚,必至灭度者,不取正觉”。第十八“设我得佛,十方众生,至心信乐,欲生我国,乃至十念,若不生者,不取正觉,唯除五逆、诽谤正法”。第二十二“设我得佛,他方佛土诸菩萨众生来我国,究竟必至一生补处,除其本愿自在所化,为众生故,被弘誓铠,积累德本,度脱一切,游诸佛国,修菩萨行,供养十方诸佛如来,开化恒沙无量众生,使立无上正真之道,超出常伦诸地之行,现前修习普贤之德。若不尔者,不取正觉”(见《无量寿经》)。

这三大愿力的意思是讲,阿弥陀佛一定要使众生得到不退转的境界,十方众生,只要不是五逆(杀父、杀母、杀罗汉、使佛身出血、破坏僧团)范围内的人,或者诽谤佛法的人,通过修念佛法门,甚至只要十念,就让他们往生。其他国土来的菩萨,只要经过一



生,也让他们成佛。

十念是讲一心只念阿弥陀佛名号,“但言忆念阿弥陀佛,若总相,若别相,随所观缘心,无他想,十念相续,名为十念,但称名号”(《往生论注》卷上)。这种念佛必须在任何时间、任何地点都不断。十念是念佛的最低限了,一般的人是难以仅凭十念念佛就能往生的,而应该“一切时处,昼夜常作此想,行住坐卧,亦作此想”(《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》)。这样才叫一心念佛而不作他想。

念佛名号是念佛法门中最简单的一种,其实念佛的范围是很广的,还可念佛的庄严相好,念佛的光明,念佛的神力,念佛的智慧,念佛的功德,等等。

再扩展来讲,往生净土应修五种方法,念佛还只是讲其中一门。这五种方法称为“五念门”,即礼拜门、赞叹门、作愿门、观察门、回向门。礼拜门是讲向阿弥陀佛行礼拜,“现在西方去此界,十万亿刹安乐土,佛世尊号阿弥陀,我愿往生归命礼”(《赞阿弥陀佛偈》)。赞叹门是讲向阿弥陀佛行赞称叹,“我归阿弥陀净土,即是归命诸佛国,我以一心赞一佛,愿遍十方无碍人”(同上)。作愿门就是要常发愿心,愿一心念佛,往生净土。十念念佛,就是属于这一门。观察门是讲观想阿弥陀佛以及净土世界的形象,“观阿弥陀佛真金色身圆光彻照,端正无比”(《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》)。又观西方净土,“七宝树林周世界,光耀鲜明相映发”。“其土广大无崖际,众宝罗网遍覆上”。“众宝莲华盈世界,一一华百千亿叶”。“一一华中所现光,三十六百有千亿,一一光中有佛身,多少亦如所出光”(《赞阿弥陀佛》)。回向门是讲把自己所修的功德再回向众生,与众生一起往生净土。

这五门,前四门是入安乐净土门,后一门是出慈悲教化门。前四门所谓“往”,是往生净土,后一门所谓“还”,是回向众生。这就是昙鸾“往还二向”的思想。

关于报身与化身的问题,昙鸾主张阿弥陀佛是报身佛,关于报土和化土问题,认为西方净土是报土。

按照对阿弥陀佛功德的描述,阿弥陀佛光明无量,遍照十方,没有障碍,但是为什么众生所住的娑婆世界就照不到呢?既然有照不到的地方,那么不是说明佛光"有碍"了吗?昙鸾指出,这是因为众生自己有障碍,"碍属众生,非光碍也。比如日光固四天下,而盲者不见,非日光不周也"(《往生论》卷上)。

大乘经论都讲众生毕竟无生,如同虚空,那为什么世亲还要讲往生呢?昙鸾认为,所谓众生无生如虚空,有两种情形,一是凡夫所执著的实有生死的众生,这其实是毕竟无所有的。二是诸法因缘而生,从这个角度讲诸法也是无生,如同虚空。世亲所讲的往生主体,就是这种缘起无生的假名之人。

是否一切众生真的都能往生西方呢?昙鸾认为有一种人是不能的,就是诽谤佛法者,只要不诽谤,都能往生,包括下品众生,"下品凡夫但令不诽谤正法,信佛因缘,皆得往生"(同上)。

昙鸾对推动弥陀净土信仰在中国的发展,是有很大作用的,他比较系统地创立了净土宗的基本理论构架,自力和他力、易行道和难行道、往生和向生都成为净土宗的基本命题,而他所倡导的称名念佛这一切简易法门则广为中土人士所接受,这种方法极大地使佛教信仰普及化,以及与日常生活结合起来而世俗化。昙鸾的《往生论注》也影响到日本净土宗,源空创立的净土宗和亲鸾创立的净土真宗都把昙鸾列为祖师之一,都十分推崇《往生论注》。

十七　禅宗初祖菩提达摩

与提倡他力的净土宗不同,禅宗则强调自力。菩提达摩修习

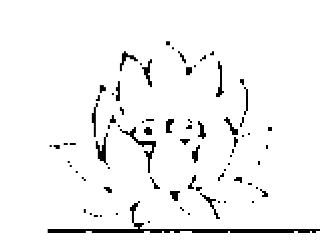
的是《楞伽》禅，这是南北朝诸家禅法之一。后来禅宗慧能南派在排法统时，推菩提达摩为禅宗初祖，成为后世流行的说法，而楞伽宗则视达摩为楞伽宗二祖，排在《楞伽经》译主求那跋陀罗之后。

菩提达摩的事迹和思想被后人加入了大量的附会和传说的成份，以至于近代有人开始怀疑历史上是否真有其人。根据有关史料，菩提达摩确是个历史人物，最可信的资料是杨衒之《洛阳伽蓝记》中的《永宁寺》条等以及道宣《续高僧传》中的《菩提达摩传》，唐代之后所出的禅宗史籍中的记载，则难以尽信。

菩提达摩，亦作菩提达磨，生卒年不详，南印度人。他"志存大乘，冥心虚寂，通微彻数，定学高之"(《菩提达摩传》，《续高僧传》卷十六)。这些褒词都是道宣的常理推测。道宣又记达摩于刘宋时(420—479)在中国南方入境，后又北上到魏国，沿途传播禅学。达摩的事迹，在《魏书·释老志》、《出三藏记集》、《梁高僧传》等南北朝时期的作品中都没有记载，可能是因为达摩还只是一个民间游化的普通禅僧，不被史家注意。达摩的地位是唐以后才抬起来的。

达摩事迹中有一个最著名的传说，是达摩从南方来到建康时与梁武帝的一段对话。武帝问他，我一生造像建寺无数，有没有功德？达摩告诉他没有。武帝又问，现在我面前是谁，达摩说不识。这个故事《续高僧传》中没有，后来的各种禅史才大力渲染，在《碧岩录》中还被列为第一条公案。这个传说所反映的是达摩禅与南方义学的异趣，并抬高达摩的思想。道宣有一段记载，大致也是反映这个意思，"于时合国盛弘讲授，乍闻定法，多生讥谤"(同上)。所以，这类故事就史实的角度看不见得有多少可信度，但其中反映的思想，还是有一定的参考价值的。

达摩禅法的主要精神是以理入和行入作为入道成佛的基本方法。道宣记载："如是安心，谓壁观也；如是发行，谓四法也；如是顺物，教护讥嫌；如是方便，教令不着。然则入道多途，要唯二种，谓



理、行也。"(同上)入道的途径很多,有安心、发行、顺物、方便等。安心实际上是理入;发行是行入;顺物要求即物顺通;方便则是指善巧法门。最主要的方法是安心和发行,或理入和行入。理入属于慧,行入属于定,理行并重,即定慧双修。

理入之义,"藉教悟宗,深信含生同一真性,客尘障故,令舍伪归真,凝住壁观,无自无他,凡圣等一,坚住不移,不随他教,与道冥符,寂然无为"(同上)。

首先要解决的问题是要认识到自心的本有真性,这个真性,也是清净心、佛性。众生本有佛性,都有成佛入道的内在根据,只是暂时被烦恼障碍而不能显现,修行的目的,就是要去除烦恼,体悟真性。而对自心真性的认识,又必须借助经教的帮助,达到理论上的自觉,再以这种认识指导修行,修行的方法是壁观,观自心真性,达到与真性的完全统一。

理入的这一如来藏思想在达摩所传的四卷《楞伽经》中是一个基本理论,该经认为,一切众生都有自性清净心,但是,众生"虽自性清净,客尘所覆,故犹见不净,非诸如来"(《楞伽经》卷四)。

通过壁观而达到的道境,实际上是虚空之境,这是一种般若思想,也与四卷《楞伽经》的影响有关。该经虽然强调如来藏,但如来藏是一种寂静的,无执无为的本体,在对它的描述上,非常接近般若中观的方法,"若说真实者,彼心无真实,譬如海波浪,镜中像及梦。"(《楞伽经》卷一)这实际是以寂静虚空为如来藏。在达摩的理入方法中,这种境界是通过壁观达到的。关于壁观,一直有争论,其原意当为面壁而观,宗密曾把它总结为外止诸缘、内心无喘的安心方法。但又认为壁观是心如墙壁,这个意思是讲心像直立不移的墙壁一样,无偏无执。这是不落二边的中观。道宣的理解也是这样的,"审其所慕,则遣荡之志存焉;观其立言,罪福之宗两舍"(《禅论》,《续高僧传》卷二十)。以否定一切边见的方法为大乘壁



观，他因而称达摩禅法为"虚宗"。道宣、宗密等人对壁观的理解是一种基于中观的引申的解释，如果要还原到起始的解释，当为面壁而观，坐在阴凉的洞窟中，临壁内观自心，或专注墙上一境而静心。

行入又分为四种，报怨行、随缘行、无所求行和称法行。这四行同摄万行。

报怨行，"修道至苦，当念往劫舍本逐末，多起爱憎，今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨诉"（《菩提达摩传》，《续高僧传》卷十六）。不要抱怨自己的现世处境，造业必受报，虽然你现在已不再造业，已认识到自性，但你过去所造的业引起的报应现在是难以一时消除的，应该耐心忍耐，以无怨之心，努力修行。

随缘行，"众生无我，苦乐随缘，纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减。"（同上）诸法都有因缘和合而成，无我无性，俗世的苦乐荣辱，都虚幻不实，而且即使你现在遇到荣辱得失之事，也是过去各种业因所引起的。所以，对诸事都要随顺因缘，不要得荣即喜，得辱即悲，要做到不动心，也就是宗密归纳的内心无喘。

无所求行，"世人常迷，处处贪著，名之为求。道士悟真，理与俗反，安心无为，形随运转。三界皆苦，谁得而安？"（同上）真俗之别，俗人不识真性，舍本逐末，真士悟得虚寂心体，在三界火宅中无一所求，内心安心，性空之色身（形）则随顺因缘（运）而迁。

称法行，"即性净之理也"（同上）。通过上述三种修行方法，就达到了性净之理，证得自性清净心。反过来，要实现上述三行，必须按照"性净之理"，以此作指导，称法而行，与理相称。净觉的《楞伽师资记》和道原的《景德传灯录》对称法行有更为详细的记述。

达摩的弟子，慧可和道育两人可以肯定下来。道宣记载说，达摩禅师"以四卷《楞伽》授可，曰：我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度世。"（《慧可传》，《续高僧传》卷十六）慧可门下的弟子很多，这

些人常探讨《楞伽》大义，形成了楞伽宗系统。这一系统，道宣又记为“南天竺一乘宗”（《法冲传》，《续高僧传》卷二十七）。法冲自己曾讲《楞伽经》三十余遍，后来慧可又依南天竺一乘宗讲之。这个南天竺一乘宗应该首先是指达摩——慧可的禅法，其主要内容是阐发对《楞伽》的理解，以“忘言忘念，无得正观为宗”（同上）。

道育的有关记载很少，《法冲传》中说他“受道心行，口未曾说”（同上），重行轻言。

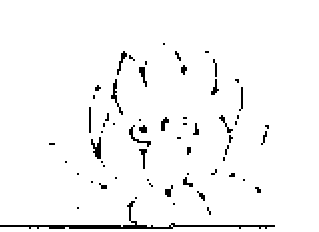
至于菩提达摩的晚年，有各种记载，杨衒之记为不知所终，唐智矩的《宝林传》则记为被菩提留支害死的，还有达摩只履西归的传说。

后世署名菩提达摩的作品很多，大多是后人伪托。昙林所记录的达摩亲说《略辨大乘入道四行及序》，《续高僧传》和《楞伽师资记》都引用其文，一般认为比较可靠。但道宣对这位达摩的弟子又没有记载。由于史料的缺乏，要想理清这类问题比较困难。

在后来注重法统的禅宗史中，达摩的地位被大大地抬高起来，特别是禅宗慧能南派的后人，把达摩神化，从一个历史人物神化为一个具有极大神通的神僧，又托命达摩而表达自己的禅法，甚至也把达摩纳入南宗体系了。拨开这些演绎，回到原初意义上来看达摩，他所修持的，是以四卷《楞伽经》为禅要的楞伽禅，但这却是后世禅宗的起点，从这个意义上看，达摩在中国禅宗史上的地位就显得十分重要了。

十八　天台宗创始人智顗

南北朝时期，佛教义学形成许多学派，到隋唐阶段，中国佛教走向鼎盛，各种佛教宗派纷纷创立。开创中国佛教史上第一个宗



派天台宗的是智𫖮。

智𫖮(538—597),列为天台四祖,是天台宗的实际创始人,世称天台大师。俗姓陈,字德安,祖籍颍川(今河南许昌),后迁至荆州华容(今湖南华容县)。据说他七岁时到寺院游览,寺僧口授《法华经》中的《观世音菩萨普门品》,他一听就记住,而他的父母则不许他再诵经了。十五岁时他要求出家,父母不允。十八岁时终于遂愿,在长沙果愿寺从法绪出家,学律。受具足戒前后几年,也研习过《方等》、《法华》等经。陈天嘉元年(560),他到光州(今河南光山县)大苏山从慧思习禅法,慧思为他开示四安乐行。有一天,智𫖮诵《法华》,诵到《药王品》时,忽然开悟,证得法华三昧,自此之后,常代慧思讲经,慧思称其为"义儿",从此智𫖮名声大振。陈光大元年(567),慧思要到南岳去,智𫖮就到金陵(今南京),居瓦官寺,创弘禅法,深受官员和僧众敬服。太建元年(569),智𫖮在瓦官寺开讲《法华玄义》,奠定天台宗的理论基础。以后又讲《大智度论》、《释禅波罗蜜次第法门》等。

久居都城,智𫖮一直想寻一处山林修道,他选中了浙江的天台山,就于太建七年(575)入山,陈宣帝敕留不住,割始丰(今浙江天台)归他建寺用,又调两户百姓作寺院役户。陈后主七次遣使请智𫖮回金陵,智𫖮感到兴佛法必依人王,才应邀入都,先后开讲《大智度论》、《仁王般若经》和《法华经》等。陈亡后,智𫖮到庐山。

隋开皇十一年(591),智𫖮应杨广之邀到其管辖地扬州,为杨广授菩萨戒,法名为总持,杨广亲自写了一篇受戒文记录此事,并赠"智者"号,自此人称其为"智者大师"。次年,智𫖮坚决要求回故乡荆州,途经庐山、长沙,到南岳悼念慧思后,于开皇十三年(581)到荆州,建玉泉寺,在该寺讲《法华经玄义》和《摩诃止观》。开皇十五年(583),杨广又把智𫖮请到扬州,智𫖮在扬州写了一部《净名经疏》,同年九月就回到天台山去了。两年后,嘉祥吉藏想请智𫖮去



讲《法华经》,智𫖮因病没有去。不久,他在病中又口授一篇《观心论》。这时杨广又来请他,他强支病体出山,刚到天台西门的石城寺,就再也走不动了,十一月二十四日在该寺入灭,留下了给杨广的遗书。第二年,杨广为他建天台寺,后来又改名为国清寺,为天台宗祖庭。

智𫖮一生共造寺三十六所,亲手度僧一万四千多人,造像八十万躯。智𫖮著述极述极丰,其中大部分由弟子灌顶所记录而成,主要有史称天台三大部的《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》以及《释禅波罗蜜次第法门》、《六妙门》(此二书与《摩诃止观》合称三种止观),史称天台小五部的《观音玄义》、《观音义疏》、《金光明经玄义》、《金光明经文句》、《观无量经疏》(此书据望月信亨考证为唐人伪作),还有《修习止观坐禅法要》、《四念处》、《四教义》、《观心论》、《法界次第法门》、《仁王护国般若经疏》、《维摩经疏》、《维摩经玄义》、《金刚般若经疏》、《阿弥陀经疏》、《菩萨戒经疏》、《方等三昧行法》、《法华三昧忏仪》等。

智𫖮有感于南北朝时期的佛教南方偏重于义学,北方偏重于修持的状况而将两者结合,止观并重,定慧双修。在义学方面,他对三论学派的中道观,涅槃学派的佛性论都有吸收,其性具思想则与地论学派的法性缘起论和摄论学派的阿赖耶识缘起有自觉的区别。其禅观则吸收了成实学派的思想,以止观来统摄四谛中的一切道谛。其判教观也是在分析了原有的南三北七大家判摄之后提出的。智𫖮的学说首次将中国佛教的止、观、教融为一个整体,构成一完整的佛教宗派。

智𫖮提出了性具实相的本体论。所谓性具,是讲诸法并非由一个本体随缘生起,不是“性起”,而是本体本身就具足的,本来就包含在本体之中的,因此,诸法当体就是实相自身。这和传统的缘起说是有区别的。智𫖮用一念三千的本体论命题和三谛圆融的认



识命题来支持这一实相论。

一念三千是讲三千世界(喻指整个世界)都包含在我的一念心中,“若无心而已,介尔有心,即具三千。”(《摩诃止观》卷五上)只要一点点的心(介尔之心),一念之心,就包含了三千世界,是谓一念三千,或心具三千,此心即诸法之本性。因此也叫性具三千,此心是万法之理,因而也叫理具三千。

一念三千是在慧思的“十如”思想基础上发展起来的,慧思根据《法华经·方便品》中对诸法从相、性、体、力、作、用、因、缘、果、报、本末究竟这十个方面的分析而提出“十如是”的观点,即诸法如是性,以至如是本末究竟。智𫖮将十如扩展为三千如,其构成是这样的:众生心中都具足十种法界,即六凡界(地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天)和四圣界(声闻、缘觉、菩萨、佛),这十法界各各互具,即每一法界都可上升到佛,四圣中每一界也都可以现身在六凡之中,互相具足,而成百法界。每一法界都依赖于三种世间(五蕴世间、有情世间和器世间)而存在,百法界则有三百种世间,以此三百世间再配合十如,构成三千如,三千世界了,这三千世界都在一念心之中,由此得出结论,“心是诸法之本,心即总也”(《法华玄义》卷一上)。性具三千世界之中,有善有恶,有染有净,因此,智𫖮又有“性具善恶”之论,本体之心就不纯粹是清净无污,唯善无恶的,而是有善有恶,如果修恶即达性恶,达性恶就是达实相。

三谛圆融论则进一步明确了对诸法实相的体认方法,即要从三种实相(空、假、中三谛)相互圆融的方面来认识。龙树《中论·观四谛品》中有“众因缘说法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”之说,天台慧文将其一心三智结合此偈,而有一心三谛之说,经慧思而又到智𫖮,智𫖮进一步发展为三谛圆融:任何事物,都必须从空、假、中三种实相的关系上去认识,三谛之间,一空一切空,从空谛看假、中二谛,也都是空。一假一切假,一中一切中。三谛虽三

而一，虽一而三。三谛之所以能圆融无碍，是因为三谛都在我一念心中，“一念心起，即空，即假，即中”(《摩诃止观》卷一下)。

智𫖮又把这三谛圆融之实相观看作是毕竟空，看作是中道，这是他对中观思想的发展。他又把这种实相看作是如来藏，等同于佛性。

智𫖮的修行论，修行圆顿止观，总的来说，是要以一心三观来观天台宗的不可思议之境，有十乘观法。具体的修行方法，有常坐、常行(均九十日一期)、半坐半行(七日一期)、半行半坐(随意修习三昧)四种阶梯，再修习二十五种方便法门：具五缘(具备入道修行有五种条件)、诃五欲(去除五种欲望)、弃五盖(抛却五种有碍定慧的障碍之盖)、调五事(调节五种精神及身体状况)、行五法(修习五种法门)。由此再进入正修之十乘观法，其中提到的重要方法是修三止三观，即体真止、方便随缘止、息二边分别止和从假入空观、从空入假观、中道第一义观。

智𫖮的判教，为五时八教，将佛教分为五个阶段，华严时、阿含时、方等时、般若时和法华涅槃时。五时之法，又分化法四教(按教理划分)和化仪四教(按说法方式划分)。化法四教为藏(指小乘教)、通(指《般若》，兼通大小之教)、别(佛不向声闻、缘觉乘人说，而别为菩萨所说的佛法，专指大乘)和圆(指《法华经》)。化仪四教指顿教(《华严经》的不历阶段、顿至佛位之教)、渐教(指其他大小乘经如《阿含》、《般若》、《方等》所讲渐次修习之法)、秘密教(听法者互不相识，虽然同听佛说，但只听到与自己理解力相应的道理，而不知他人所悟)和不定教(同听佛说法，但都知道他人所悟)。

智𫖮的传法弟子有三十二人，著名者有灌顶、智越等人。智𫖮奠定了天台宗的系统理论，他的思想，不仅对后世天台学者产生决定性的影响，还为其他一些宗派所在注意，华严宗澄观就曾采纳了智𫖮的性恶论以说明恶的起源问题。甚至教外之儒家和道教也吸



收他所提倡的思想，如儒家之梁肃擅长天台止观，道教的司马承祯也吸收他创立的止观法门而作《坐忘论》。

十九　中兴天台的湛然

天台宗自智𫖮创立，五祖灌顶弘扬和解释智𫖮之学后，随着华严宗、唯识宗和禅宗等宗的创立，天台智威、慧威、玄朗诸祖都没有保持住天台的盛势，直到九祖湛然，才使天台中兴。

湛然(711—782)，俗姓戚，原为常州人，世居晋陵荆溪(今江苏宜兴市)。湛然的家中世代习儒，他自小受到儒学薰陶，而且志向高远。唐玄宗开元十五年(727)，他出游浙东，寻师访道，三年后(730)在浙江东阳遇到金华方岩和尚，方岩向他传授了天台教门，又送给他一部《摩诃止观》以及其他经籍，于是投奔天台八祖左溪玄朗(673—754)，时年二十岁。玄朗觉得湛然是个道器，将来必有所作为，就向他传授天台止观法门，告诫他必须以止观二法，“度群生于生死渊”(《湛然传》，《宋高僧传》卷六)。湛然研究了十年天台之学，并向道俗传授所学，从学者随湛然学道，其势“如群流之趣于大川也”(同上)。

天宝七载(748)，三十八岁的湛然在荆溪君山乡的净乐寺正式出家，然后到浙江会稽的开元寺，从四分律相部宗的昙壹律师学律，又到吴郡(今苏州市)的开元寺宣讲止观法门。天宝十三载(754)，玄朗去世后，湛然携经往东南各地传教。当时，禅宗如日中天，华严、唯识诸宗也是大畅宗风，天台宗要想重振雄风，不是一件易事，需要有理论上的突破。湛然不畏艰难，以中兴天台为己任，他说：“道之难行也，我知之矣……今之人，或荡于空，或胶于有，自病病他，道用不正。将欲取正，舍予谁归？”(同上)他批评诸宗的片

面性，认为均非上法。于是，湛然撰写论著，批诸宗义理，阐天台大法。窥基写过一部《法华玄赞》，于中有诸多异于天台之处，湛然著《法华五百问论》，对窥基这部作品提出了五百处责难。著《金刚錍》，批评华严宗澄观的无情无佛性论，以及唯识宗的佛性论。著《止观义例》，批评澄观抬高《华严》而贬低《法华》的判教观，批评禅宗唯证无教的教外别传的修证方式。同时，对智𫖮的法华三大部进行疏释，承继并发展智𫖮的义学。经过这番工作，中唐时期，出现了天台的兴盛，湛然自己的声誉也日益提高，玄宗、肃宗和代宗都曾下诏征他进京，他都是"辞疾不就"。时当兵乱饥荒之机，投奔湛然学法的越来越多，湛然以慈悲胸怀接受他们，他自己一领布袍，一张陋床，严以律己，以其身教，诲人不倦。

唐德宗建中三年(782)，湛然在天台山佛陇道场入灭。临终之前，与僧众说三谛之理，谈道而诀。天台宗人尊湛然为九祖，敬称其为荆溪尊者，又称妙乐大师，后来的吴越王还称他为"圆通尊者"。

湛然的著作，有天台三大部注释《法华玄义释籤》、《法华文句记》、《止观辅行传弘决》，以及前述三部，还有《维摩经略疏》、《维摩广疏记》、《华严经骨目》、《法华经大意》、《始终心要》、《摩诃止观搜要记》等，后人又将《法华玄义释籤》中的《十不二门》一节单独列出成篇。

湛然在全面继承和弘扬智𫖮思想的基础上又有独特之发展。在性具问题上，他强调性具三千，理具三千，又注意区别性具和心造及心变的关系。湛然讲，心造和心变"咸出大宗"。大宗指的是华严等宗，心造是《华严经》中的观点，一切唯心造。心变则出于《楞伽经》，心有不思义之变。心造、心变和性具之间，"造通于四，变义唯二，即具唯圆，及别后位"。(《金刚籤》)心造通于藏、通、别、圆四教，各教都可以讲心造，所以"造名犹通"。心变也可讲是通，



通于别教和圆教，而性具则只是圆教所讲（也是别教后位所讲）。

智𫖮讲性具善恶，佛不断性恶，阐提不断性善，湛然也十分注意这一理论，他在《止观辅行传弘决》卷二之四中就谈到虽然修恶即达性恶，达性恶即达实相，达恶为善，但这并不表明对恶加以放纵，而应用法华妙观，观恶就是法性，而达到性体，破除恶念。

智𫖮在《妙法莲华经玄义》中以十妙（境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感应妙、神通妙、说法妙、眷属妙和功德利益妙）来释《妙法莲华经》之"妙"字的意义（为迹门十妙义），湛然在《法华玄义释籤》以色心、内外、修性、因果、染净、依正、自他、三业、权实、受润十门分析，而这十门又以一念三千、三谛圆融之理为基础，将每一门都归结为不二法门，圆融无碍，而成十不二门。

第一色心不二门，以十妙之境妙立名。境妙从十如、十二因缘、四谛、三谛、二谛、一谛和无谛七个方面来概括一切法，这七个方面从总、别两方面分析，总则都不出一心，分则可分为色和心两方面。从诸法相互圆融摄入而言，任何一别法都可以作为总，但实际上任何一法都不出一心，无非心性。性具三千，即心具三千，色具三千，心色都以同一性为体，因而"非色非心，而色而心"（《十不二门》），是为色心不二。

第二内外不二门，以智妙和行妙立名，讲一切观法所观之境，不外乎内、外二种，外法以色心分析，三谛圆融，即空即假即中，色心无体，同归一实性。内法也同样归为心性，从心性来看，不论内法外法，都遍摄一切法，"心性无外，摄无不周，十方诸佛、法界、有情，性体无殊，一切咸遍"（同上）。性具三千，诸佛也具三千，法界也具三千，有情众生也具三千，所以，内外不二，无所谓内外之别。此门由色心不二门而成。

第三修性不二门，也以智妙和行妙立名，众生的性德，虽然具足十界十如，但因为迷惑的缘故，还须依妙智而修，由修照性，由性

发修。修为外，性为内，修性不二，存性时全修成性，起修时全性成修，性不改变，修也如此，修是观照自性，性则由修而观，修外无性，性外无修。此门由内外不二门而成。

第四因果不二门，以位妙和三法妙立名，众生虽然都具足三千法，但因为迷惑，这具足三千法的实相没有显现，处在因位，还未成为果，不过由于众生心中又已经具备了真性轨、观照轨和资成轨，而使因位的实相显发为果，因此因果不异，始终理一。此门由修性不二而成。

第五染净不二门，以感应妙和神通妙立名，无明和法性，一染一净，都具足三千，所以平等不二，即法性而为无明，即无明而为法性，如同清水和浊水，其所起之波，其湿之性都是相同的。此门由因果不二而成。

第六依正不二门，也以感应妙和神通妙立名，一念心本具三千，其中众生和五阴所属的两千为正，国土一千为依，依正都属一心，因而融摄无碍。此门由染净不二而成。

第七自他不二门，也以感应妙和神通妙立名，一性具足自他，没有自他之别，众生即是佛，佛即是众生，为自他不二。此由依正不二而成。

第八三业不二门，以说法妙立名，证得佛果之后，再来以身、口、意三密之业开示众生，这三业都不出一念，百界千如，只是一念，况且这三业呢？百界千如都是三谛圆融，况且这三业呢？因此三业平等不二。此门由自他不二门而成。

第九权实不二门，以说法妙立名，十界之中，佛界为实，余为权，《法华经》开权显实，以实而方便说权，实即是权，权即是实，都不出一念心，是为权实不二。此门由三业不二而成。

第十受润不二门，以眷属妙立名，一佛所施法，众生都受，如同一雨所润，草木俱受，性具权实，性具众生与佛，施法者与受法者，



平等如一，为受润不二，此门由权实不二门而成。

湛然提出的无情有性论是对于天台宗思想的发挥，也是其最有特色的思想，他对这一思想的论证结合了《大乘起信论》的观点，而在天台中引入《起信论》，也是湛然对天台理论上的统一修证，《起信论》讲真如缘起，而天台性具是与这缘起有区别的，他讨论性具和心造、心变的关系，也与这种修证有关。

根据《起信论》的理论，“万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故”(《金刚錍》)。真如随缘，就是佛性随缘，因为《佛性论》有“佛性者，即人法二空所显真如”之说，真如和佛性因而是相同的概念(这种佛性称正因佛性，即众生先天具有之理)，他质问反对无情有性论的一方：你认为无情无佛性，难道你认为万法不由真如缘起，不显现真如吗？反方又以其听说过的《大智度论》中的观点而说，真如在无情中只为法性，在有情中才是佛性(这也是华严宗人的观点)，湛然说，我亲自查阅此论，并不见有此说。不管有情之性还是无情之性，都是佛性。

华严澄观曾从湛然受学，他后来特别提出过对无情有性论的批评，湛然此说，也是对他的反驳。

湛然学术思想的影响，其止观法门为梁肃所吸收，其《十不二门》，除了被后人单独成篇外，在后世天台宗人中，是十分热门的著作，注释多达五十多种，而以知礼的《十不二门指要钞》最为有名，从中发挥出别理随缘的思想。

二十　三论宗创始人吉藏

隋代创立的另一个佛教宗派是三论宗，是在南北朝的三论学派的基础上发展起来的，创始人为吉藏。

吉藏(549—623),俗姓安,原籍西域的安息国,先祖因为避仇而移居南海,住于交趾(越南)和广西一带,后来又迁到金陵,吉藏是在金陵出生的,因此也可以说是金陵人。在他很小的时候,父亲带他去拜访著名译经家真谛,真谛为他取名"吉藏"。他父亲后来出家,法名道谅,吉藏则在父亲的支持下,一直在兴皇寺法朗门下听讲,七岁(一说十三岁)时从法朗出家,学习经论,道宣称他"采涉玄猷,日新幽致,凡所咨禀,妙达指归,论难所标,独高伦次,词吐赡逸,弘裕多奇"(《吉藏传》,《续高僧传》卷十一)。十九岁时开始讲经,美誉日进。

吉藏受具足戒后,声望更加提高。陈末,隋进攻建康,吉藏不顾战乱,搜集各寺经典,战后加以整理,因此而涉猎了许多典籍。隋攻下百越(今福建、浙江一带)后,吉藏到浙江会稽(今绍兴市)的秦望山嘉祥寺,在这里开宗弘法,从学者多达千余人。后人因他所住的寺名而称他为"嘉祥大师"。在嘉祥寺,吉藏的学问转向《法华》,他曾开讲《法华经》,又请天台宗智𫖮来寺讲学,因智𫖮年高体病而未果。吉藏又"废讲散众,投足天台,餐禀《法华》,发誓弘演"(《灌顶传》,《续高僧传》卷十九)。听灌顶讲天台大义。

隋开皇末年,杨广请吉藏到扬州入慧日道场,施以优厚的礼遇。吉藏在该寺写《三论玄义》,形成自己的三论宗要。后来杨广又在京师长安置日严寺给吉藏居住,吉藏在该寺完成了对《维摩经》的注疏分析和对《三论》的注疏。吉藏在京师说法,群僧没有能超过他的,京师的学僧推重《法华》,吉藏也因之开讲《法华》。大业五年(609),齐王杨暕邀吉藏等长安六十余名僧人举行辩论会,推吉藏为论主,来论辩者,都陷折前锋。

唐初,李渊入长安,召佛教界知名人士到虔化门接见,吉藏被推为代表,向李渊进吉言,李渊听了很受用,对他另有厚遇。武德初年(618),唐设置十大德,管理佛教事务,吉藏为十大德之一。



吉藏在唐都住实际和定水两寺，后来齐王李元吉又把他请到延兴寺。吉藏年事已高，来回奔波辛苦，于武德六年(623)五月病逝。临终前，遗有给李渊的表，还给皇室其他人员遗书说法。又写一篇《死不怖论》，讲死不可怕，生可怕。死后葬于终南山。

吉藏的著作以《三论玄义》、《大乘玄义》和《二谛义》最为重要，其他的重要著作还有：《中论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》、《大品般若经疏》、《大品般若经游意》、《仁王般若经疏》、《法华经义疏》、《法华经游意》、《法华经略疏》、《法华经玄论》、《法华论疏》、《华严经游意》和《涅槃经游意》等。

吉藏的学问，始于兴皇法朗一系的三论学派，后又转向《法华》，但以法华宗偏于自宗义，他又转向对三论的全面研究，形成了自己的新三论(以别于僧肇、道融的关内义和法朗系的山门义)。

吉藏的学说，是在破斥邪说的基础上建立起来的，他称之为破邪显正，他把三论的主要精神也归结为破邪显正，“论虽有三，义唯二辙，一曰显正，二曰破邪。破邪则下拯沈沦，显正则上弘大法”(《三论玄义》卷上)。吉藏所破，分为外道、毗昙、成实、大乘之执。外道的缺失在于“不达二空，横存人法”(同上)，为我法皆有。毗昙讲我空，但又执着色法为有，为我空法有。成实论师虽然讲我法皆空，但还只是小乘，同时又偏执于空。大乘虽破除了偏空，但讲涅槃有得，未达毕竟空。

所破外道，包括天竺异执的执邪因邪果、无因有果、有因无果、无因无果论；批毗昙、成实两个小乘学派；批大执，是指批评各大乘学派，特别是关内三论学派慧观的判教论和地论学派真俗二谛论。

破邪之后而显正理。“内外并冥，大小俱寂，始名正理”(同上)。缘起性空为正理。

首先是二谛理。吉藏认为，如来为了显示凡圣得失，令众生转凡成圣，而讲二谛之教。诸法性空，而世间颠倒，谓诸法是有，称之

为谛，这是俗谛、世谛；圣人知道诸法性空之理，以诸法性空为真实之谛，这是真谛，第一义谛。吉藏为了批评各家的二谛说，提出了自己的四重二谛论，第一重空有二谛，俗谛是有，真谛是空。这是针对毗昙师以理事论二谛，以事为俗，以理为真而言的。他们认为真谛都是有，吉藏强调俗有真空，有无并举。第二重，亦有亦无是俗谛，非有非无是真谛。这是针对成实师讲空有二谛而言的，指出空有二谛只是俗谛，非空非有才是真谛。第三重，亦二亦不二是俗谛，非二非不二是真谛。上述第二重中，亦有非无为二，非有非无为不二。二和不二，都是俗谛。这是针对摄论师以依他起性、遍计所执性为二，以圆成实性的依他无生，遍计无相为不二，称此亦二亦不二为真的观点而提出的，指出只有非二非不二才是真谛。第四重，前三重二谛都是俗谛，只有"言志虑绝，方我真谛"(《大乘玄论》卷一)。这是针对地论师以三性为俗，三无性(相无性、生无性、胜义无性)为真而提出的，指出三性、三无性都是俗谛，不可思议、无法言说的境界才是真谛。

其次是八不论，以双遮两边的否定方式来论证缘起性空。八不为"不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出"。吉藏认为这八不是"诸佛之中心，众圣之行处"(《大乘玄论》卷二)。他以不生为八不中最根本的一点，有生必有灭，只要证得无生，不生不灭就自然成立，其余六不也相应成立。诸法既不是自生，也不是从他而生，不是从自己和他物共同而生，更不是无因而生，所以诸法不生。吉藏讲不生，也是针对各家论师的观点而着重提出的，"诸论师言，此法不生，而不妨有种种释生相也。今明此不，不于生，生本来不生"(同上)。

此八不都言中道之理，所以又称为八不中道。吉藏把中道分为一中、二中、三中、四中等。成实论师讲三种中道，即世谛中道、真谛中道和真俗合论中道。吉藏就此三中道，结合八不，说明与成

实师不同的理论。从生灭这一点来分析，俗谛认为有生有灭，“生是定生……灭是定灭”(同上)。但从本质上看，没有所谓的有，所以也没有生，也无灭，“但以世谛故，假说生灭”(同上)。实际上应该是非生非灭。这叫“俗谛中道”。但不生不是实不生，不灭也不是实不灭，这叫真谛假不生不灭。“真谛假不生灭，亦非不生灭，故非不生非不灭，为真谛中道”(同上)。这两种真谛结合，而成“二谛合中道”。“非生灭非不生灭，是二谛合明中道也”。其余六不，也可同理作这样的中道分析。

吉藏又把这种中道与佛性联系起来，提出中道佛性论。“中道佛性，不生不灭，不常不断，即是八不”(《中观论疏》卷二)。在佛性的本有始有问题上，吉藏认为，佛性非本非始，亦非非本非始。“若能得悟本始非本始，是非平等，始可得名正佛性”(《大乘玄论》卷三)。吉藏还提出了“无情佛性”论，不但众生有佛性，草木也有佛性。吉藏的佛性论，是在分析十一家佛性理论的基础上提出的。

吉藏的判教，立二藏三轮说，二藏是小乘的声闻藏和大乘的菩萨藏。三轮是根本法轮(指《华严经》)、枝末法轮(自《华严》以后到《法华》之间的所有经论)、摄末归本法轮(指《法华经》)。但吉藏认为，佛的言教从本质上讲是平等无二的，都是应病与药的不同药方。

吉藏的弟子很多，较著名的有慧远、智拔、智颛(有两人同名)、智命、硕法师、慧灌等。其中慧灌是高丽人，后到日本传三论，成为日本三论宗的初祖。在国内，因为后来天台、唯识等宗的兴起，吉藏的学说逐渐沉寂。吉藏在罗什的学术团体之后，再一次把对般若性空思想的研究推向高潮，而他的研究视野则与以往的般若学者大不相同，吉藏是在研究了各种大小乘经论和学派之后，而形成自己的宗派。不过他的思想，同后来的玄奘一样，都带有浓厚的印度佛教色彩，难以有效地渗透到中国传统的思惟模式中来。

二十一　三阶教创始人信行

佛教认为，释迦逝世后的佛法发展，分为正法期、像法期和末法期。正法期，佛教有教说、修行和证悟，佛法正确无误；像法期，只有教说和修行，是相似正法；末法期，佛法将灭，只有教说，无修无证。末法时期，中国佛教如何来审时度势而加以发展呢？信行提出了三阶的理论，创立三阶教（或称普法宗）。

信行（540—594），俗姓王，魏郡（今河南省安阳市）人。据说信行四岁时，看到牛车陷在泥里拉不动，他就会悲泣不止（见《信行传》，《梁高僧传》卷十六），自小具足悲悯之心。十七岁时，信行在相州（今安阳）法藏寺出家，后受大戒。他博览佛教经典，对佛法具有自己的独特看法，又注重修持，平时凡是遇到佛塔，不论远近，他都要礼拜。但是他不坐禅，不讲诵，也不念佛求净土，这与当时的禅、教、净都不一样。他又以普度众生为理想，反对独善其身。而要普度众生，修菩萨行，他感到比丘的生活方式对此有所限制，于是他在开皇三年（583），又放弃了比丘戒，但并未还俗，处在沙弥之上，受具足戒僧人之下的位置。舍戒后，信行修头陀行，十天吃一顿，食物来源由自己乞讨。在路上行走，不论遇到谁，不分男女，信行都加以礼拜，如同《法华经》中的常不轻菩萨。这样他的名声不断扩大，远近都有高僧来诘问他，你究竟是行的什么法？信行直言相告，是三阶之法。

信行曾发愿心，要为皇帝、诸师父母乃至一切众生施舍身命财物，他立十六种无尽藏行。开皇七年（587），信行写信给相州知事，告诉他自从十七岁开始求佛法，到现在才知建立无尽藏的道理，他愿布施无尽藏，请知事向朝廷方面推荐。正好京城的左仆射高颎



听说过信行的事迹，就建议隋文帝召他入京。开皇九年(589)，信行来到京师长安，先是居住在隋文帝为他特意建造的寺院里，后来又在京师置五座寺院，为化度寺、光明寺、慈门寺、慧日寺、宏善寺。信行以此五寺为基地，弘扬其三阶教法，其余诸寺，也大受五寺所行法门的影响。

信行晚年病得很重，他请人把佛像移至房内，躺在床上，一直观佛至终。死后，棺柩放在树林中，舍身血肉，被鸟吃尽尸体，真可谓生施死亦施。

信行的著作，费长房《历代三宝记》载有《对根起行法集录》和《三阶位别集录》，早已散佚。在窥基的《净土要诀》和怀感的《释净土群疑论》中保存了信行的部分思想。日人矢吹庆辉发现了敦煌写本中的三阶教典籍，他将此典籍与日本所存三阶教文献，合成《三阶教残卷》，其中包含了信行的一些作品片断。

信行三阶教法所说的三阶，可按照时、处、人而分。依时分三阶，即分别以正法时、像法时和末法时为第一阶、第二阶和第三阶。依处而分三阶，即以净土为第一阶，以秽土为第二阶，以众生之处为第三阶。依人而分三阶，则一乘为第一阶，三乘为第二阶，世间根机为第三阶。

信行认为，他所处的时代，正值第三阶，第三阶的众生，不如第一阶的众生那样有戒(修行，持戒)有见(认识)，戒见俱不破，也不如第二阶的众生，虽然破戒，但不破见，而是戒见俱破，颠倒一切，凡是有正确见解的人，都灭尽了，众生都不持戒。在这样的情况下，众生即使再读经也好，念佛也好，修禅也好，都无济于事。就必须要选择一种适应这个时代众生根性的佛法，即“当根佛法”。信行的“对根起行”，也就是这个意思，按照众生的实际根性而对症下药。

这种当根佛法，信行称之为“普法”。为什么叫普法？据《对根

起行法》所载，一是体普，一切众生，不论凡圣，都以如来藏为体，这实际上也是他的佛性论，一切众生都有佛性，不过被邪见覆盖住了。二是行普，具体来讲，修行时持这种平等心(普)的情形分为多种，第一普凡普圣，不论众生如何破戒破见，都看作是圣。一切诸佛菩萨，也看作众生。第二普善普恶，对一切众生，不论善恶，都看作是善。对自身之内的一切，不论善恶都视为恶。第三普邪普正，对自身内的一切，不论邪正都看作邪，对他身内的一切，不论邪正都看作正。第四普大普小，对于别人的见解和行为，不论大小，都看作是大乘菩萨所见所行，而对自己的，都看作是小乘。第五普世间普出世间，对于自己，不论世间和出世间，都看作是世间，对于别人，则都看作出世间。等等。可以看出，以如来藏体为基础，对他人普敬，善恶等类于善，而对自身则以严格的要求来约束，善恶等类普于恶。是为严己宽人。

这种普法，因为"凡夫生盲不别"，也称"生盲众生佛法"，如同盲人分不清颜色，众生也分不清善恶、邪正等，对一切法门，都加以敬信(见《三阶教残卷》)。

三阶之法为普法，信行把一阶和二阶所行法门都称为"别法"。这些别法都必须与不同的根性相适应才能有效，否则会出现偏差，而普法则普遍适用于一切众生。实际上第三阶上的众生都只有一种根性，也无所谓分不分，所以普遍适应，不会出现偏差。

修行三阶佛法的一般原则，一是普敬，二是认恶，三是空观。

普敬是讲对一切凡圣普施其敬仰之心，因为一切凡圣都有如来藏体，"如来藏是一切诸佛、菩萨、声闻、缘觉，乃至六道众生等体"(《对根起行法》，《三阶教残卷》)。如来藏中藏的是如来佛性，依这种佛性，一切众生都得以生长，一切众生都将成佛，所以必须普敬。

认恶是讲众生都应认识到内心之恶，常有颠倒的认识(有十二



种颠倒),常诽谤他人。这些内心之恶都必须去除。

明空观是讲众生所体现的一切解行都是毕竟空寂的。

具体的修行方法,据《信行遗文》,“一乞听行四种无尽行,一乞听随喜助施,一乞听依十二头陀常行乞食,一乞听依《法华经》学行不轻行”(见《三阶教残卷》)。

第一行中的四种无尽行:一是礼佛无尽,礼一切佛,日日不断,直至成佛;二是转经无尽,转一切经,日日不断,直至成佛;三是供僧无尽,供养一切众僧,日日不断,直至成佛;四是供众生无尽,供养一切众生,日日不断,直至成佛。

第二随喜助施,施饮食、食器、衣服、房舍、床坐、燃灯烛、钟铃、香、柴炭、洗浴等。

第三行十二头陀行,即行苦行,刻苦修炼自己。十二头陀行包括穿粪扫衣、乞食、每日午前一餐、乞食时只乞一点,不得多乞、住在远离人群的偏避之处、住在坟墓之间、常坐不卧等。信行所行,着重于乞食,日食一顿。

第四行常不轻行。《法华经》中《常不轻菩萨品》载有常不轻菩萨事迹,不专事读经之类,只行礼拜,凡见到四众,都加以礼拜,常说,我不敢轻视你们,你们都将作佛。信行也仿此行,不只见到佛家四众而加以礼拜,见一切众生,都行礼拜。

这四种修行法门,就是信行所立的十二六无尽藏法,这个无尽藏是三阶佛法最重要的特色,就经济方面的无尽藏而言,也是隋唐时代寺院经济的重要组成部分。三阶教中谈到物资方面的无尽藏布施时,仅饮食无尽藏,就详细列入了应布施的物品有:粳米、糯米、面粉、油脂、粟米、小豆、大豆、柴、厨师、调料、蜂蜜、胡麻、酪、瓜菜等。向寺院施无尽藏,不论是普施,还是施一部分,都被看作是修行(见《无尽藏法略说》,《三阶教残卷》)。

信行的思想,在佛教义学、禅学、净土法门诸种流派兴起的时

代，可以说是一种反动，这是他的宗派在后来不断遭到打击的重要原因。信行也是真正具有宗教情怀的宗教领袖，他公开提倡末法时代的简易法门，对中国佛教的发展作出了很有价值的探索。

二十二　倡导持名念佛的道绰

同样唱末法之说，净土宗则提倡弥陀信仰，倡导念佛。净土一系，慧远所重，偏于观想念佛，在心中想象佛和净土世界的庄严快乐。昙鸾虽然也讲念佛名号，但并非专重念佛，也重观想。道绰则提倡更简易的称名念佛，只要口念阿弥陀佛名号，死后就能往生西方净土，这使得净土法门在民间迅速流行开来，因此道绰实是净土乡宗真正的创立者之一（另一位是实际创宗的善导）。

道绰（562—645），俗姓卫，并州汶水（今山西文水县）人。他自小在家就以恭敬谦让而知名，十四岁出家，在诸经论中，道绰特专《大涅槃经》，曾讲说该经二十四遍。后来又从太原蒙山开化寺的慧瓒禅师研习空理。他收集诸种经论，对昙鸾法师的净土思想情有独钟，他后来一直在汶水的石壁玄中寺弘扬净土，人称"西河禅师"。刚到该寺时（为隋大业五年，609 年），看到寺中《昙鸾和尚碑》所记载的昙鸾念佛往生净土的种种瑞应，非常感动，于是放弃对涅槃学的研究，改宗净土信仰。道绰虽然也讲观想念佛，但主要强调持名念佛，他自己早晚着洁净袈裟，面向西方，"口诵佛名，日以七万为限"（《道绰传》，《续高僧传》卷二十四）。他教人念佛，采用数豆子的方法，每念一声，就数豆子一粒，据传就这样数了数百万斛（南宋以前，一斛为十斗）。由于道绰的影响，满山都是从道绰学念佛法门的信徒。他又把木栾树的果子穿在一起送给大家，让大家念佛数果子。由于道绰的弘传，当时晋阳、太原、汶水三县中



七岁以上的人都会念佛名号。有的人不信这种念佛法门，想对此加以诋毁，但一旦目睹道绰的和善法相，都改主意了。道绰一生共讲《观无量寿经》二百遍，听讲时，人人手持念珠，口念同一佛号。讲完散席时，念佛之声充满山谷，由此可见其法席之盛。

贞观二年(628)，道绰自知生命将尽，就要大家到玄中寺来，庆祝佛诞，同时告知他们自己也将圆寂。但实际上这次他并没有死，不但没死，后来到七十岁上，还长出了全口新牙，肤色容颜更加康健，讲起经来，滔滔不绝。

道绰的盛德也传到朝廷，唐太宗因为皇后有疾，还亲自到玄中寺来，向道绰请教(见载于《石壁寺铁弥勒像颂碑》，《金石萃编》卷八十四)。

贞观十九年(645)四月二十四日，道绰集道俗，与大家诀别，二十七日入灭，终年八十有四。

道绰的著作，存有《安乐集》二卷。

道绰的净土思想，在昙鸾的难行道、易行道基础上立圣道和净土两门，他认为末法时代只有净土门才能使众生出离三界之苦，而净土门所修持的，是念佛法门，特别是持名念佛。

道绰认为，一切众生都有佛性，人人都有成佛心。成佛往生净土的第一步是“发心”，这个心广大如虚空，时间上也具有永恒性，“此心长远，尽未来际”(《安乐集》卷上)。只要能发心起信，愿意离苦得乐，也相信自己能成佛，那么就能回向菩提，远诣佛果。这个发心有三要素，一是要认识自心本有清净佛性，二要修万行，三要以大慈大悲为本。与这三点相因，才叫发心，发菩提心。

众生成佛，因时机和根性的不同而有难有易，如果时机相应，根性慧利，就容易些，反之则难。所以成佛也要观时节因缘，要借方便法门，“若不得时，无方便，是名为失，不名利”(同上)。他根据佛灭后佛法流变情形而提出以称名念佛为方便。他引用《大集经》

中的观点，佛灭后第一个五百年，弟子们以学慧而得解脱，第二个五百年，学定得解脱，第三个五百年，学多闻读诵而得解脱，第四个五百年，以造寺立塔修福忏悔等功德而得解脱，到第五个五百年就难以找到较好的方法来得解脱了。又讲诸佛出世度众生，有四种方法，一是以法度众生，二是以光明身相度众生，三是以神通力度众生，四是以佛名号度众生。这四种方法，相应于前四个五百年。那么，“计今时众生，即当佛去世后第四五百年，正是忏悔修福，应称佛名号时者”（同上）。只要一声念佛，称阿弥陀佛名号，就能除去“八十亿劫”生死之罪。一念就有这样的功德，何况常念呢？道绰把他的持名念佛概括在念佛三昧之中，并特别说明，讲“常念”念佛三昧，并不是要否定其他三昧，“念言常念，亦不言不行余三昧，但行念佛三昧多故，故言常念”（《安乐集》卷下）。不过他又指出，念佛三昧是一切三昧之王。

昙鸾提出了难行、易行二道，提倡易行的净土方法。道绰进一步说明，为何难行？他也讲有五难，一是外道乱了菩萨法，二是声闻人由于追求自利而障碍了慈悲心，三是有恶人破坏他人胜德，四是人天乘众生颠倒了善果，五是要全凭自力，不讲他力。末法时代，要追求阿惟越致不退转法，有此五难，故称难行道。这和昙鸾讲的五条原因一致。另有易行道，只要以佛愿力，往生净土，起心立德，就能得不退转。这种易行道，起心修道，可以说是自力，临命终时，阿弥陀佛会来迎接，就是他力。

在这一理论基础上，道绰进一步提出二种胜法，“一谓圣道，二谓往生净土”（《安乐集》卷上）。这就是所谓圣道门和净土门。圣道门所行的是难行道，这种法门难以证得，“一由去大圣遥远，二由理深解微”（同上）。末法时代，离开释加牟尼太远了，很难体达佛意，而且佛理深奥，末世众生也难以理解。因此，只有净土一门可通入路。所以，道绰指出，诸佛出世，都是劝归净土。

道绰倡导净土门，是根据末世众生之根性浅下的实际情况而提出的，并不是要否定其他的教理和修行方法。但是他对一些"异执"，也提出了批评。他列出九个方面，或批评，或会通，从中凸显出净土思想，也反映出道绰对佛教状况的宏观了解，并非偏于一宗。

第一，破妄计大乘无相。按照大乘的无相空观来看，道绰提倡净土，是著相。道绰认为，佛法的根本要素，一是法性，二是二谛。大乘的无相，只明法性，而不顺二谛，因而是偏。

第二，会通菩萨之慈悲。按照大乘空观，菩萨对众生起慈悲心，是为染，应该去除。而净土门讲往生净土，不也是染著？如何能解脱？道绰认为，菩萨既讲慈悲，又证般若性空。修般若空，而能入六道生死却不被系累。因为慈悲，而又不住涅槃，要来解救众生。菩萨能取中道。

第三，破心外无法论。按照心外无法的观点，净土境也在心内，所以求净土只需在自心中，何须往西方？道绰认为，对于上根之人，破除边见，悟得诸法不去不来，无生无灭等，这种觉悟，是无生之生。但中下根性的众生，没有这样的觉悟，还是以求生西方净土为佳。

第四，破愿生秽土不愿生净土。有一类人愿在秽土救众生，不愿生净土。道绰认为这类大菩萨已得不退转大法，而能处染不染，如同鹅鸭下水，水不能湿。对于一般的众生来讲，自己达不到这个境界，还是应该往生净土。

第五，破净土多喜乐。有人认为，净土只有喜乐，也妨碍修道，因而不愿往生。道绰认为，净土苦有喜乐，怎么称为净？净土无秽。

第六，破求生净土为小乘法。也有人以往生净土是小乘法门而不愿往生。道绰说，小乘之教是从来不知道往生净土这一点的。

第七,会通弥勒净土。道绰讲,弥勒净土和弥陀净土小同大异,“少分似同,据体大别”(同上)。所谓同,是信同,兜率天众生听弥勒讲不退之法,也能生信而获益,与众生听往生净土法而生信获益是一样的。所谓异,兜率境还不是不退转境界,而净土境是;兜率天众生有五欲,难成圣道,而净土无喜乐之秽。

第八,批评愿生十方净土,不愿生西方净土。道绰认为,十方净土,虽然也是净土,但范围太大,易使人分心而不专,要使众生专志,还是往生西方净土为好。十方净土的深浅状况,众生难知,西方净土是净土的初门,必须经过。娑婆世界是秽土之末,与西方弥陀净土最近,所以应发心往西方,不要舍近求远。

第九,解释“别时意语”。《观无量寿经》中讲到下品人造重罪,临命终时,遇到善知识,念佛十声,就能往生。这被《摄大乘论》称为“导佛别时意语”。许多人释此段经文,认为这个罪人已经可以往生了,但还没有往生。道绰认为,一生造罪,临终十念成就,就已经往生了。恶人成佛归向净土也是很方便的。

道绰的弟子有善导、道抚、僧衍、大明月等,以善导最为著名,成为道绰之后唐代净土宗最杰出者。道绰将净土理论进一步深化,特别是在昙鸾的十念念佛基础上专门提倡这种简易的念佛法门,而且他的念佛法门是在总结大小乘各种思想基础上的一种自觉的体系,其影响自然要更深一层。

二十三　净土宗实际创始人善导

净土宗中,昙鸾提出难行道和易行道,奠定此宗基础,道绰又提出圣道门和净土门,进一步深化净土宗的理论,善导则全面组织净土一宗的教义,成为净土宗的实际创立者。

善导(613—681),俗姓朱,临淄(今山东省淄博市)人(一说泗州人,泗州今属安徽)。幼年时就从密州(今属山东)的明胜出家,经常读《法华》、《维摩诘》等经。有一次在经典之中,“信手探卷,得《观无量寿佛经》,乃专修十六妙观”(《佛祖统纪》卷二十七)。实际上他是通过比较不同经典,才认为其中所讲的法门最简易,最能使人得解脱,而专修净土的。

善导仰慕东晋慧远结社念佛、往生西方的事迹,曾到庐山去瞻仰慧远故居地,后来又寻访各地高僧,在终南山修了几年般舟三昧。贞观十五年(641),到并州(今山西太原)石壁山玄中寺拜访道绰,道绰向他传授《观无量寿经》,他向道绰学习方等忏法及净土九品法门。

贞观十九年(645),道绰入灭,善导就离开玄中寺而到京师长安,在长安建立念佛道场。善导自己的修行是很刻苦的,“勤笃精苦,昼夜礼诵”。他以此激发徒众,“每入室互跪念佛,非力竭不休”(《善导和尚》,《往生集》卷一)。他的众多弟子中,就有诵《阿弥陀经》十万至五十万遍的人,也有念佛方面有专长的,一日能念上万声至十万声。善导自己在念佛之余,又宣讲净土法门,又抄写经卷,曾抄《阿弥陀经》数万卷,散发给僧众,又曾画净土变相三百多卷。

善导有一首劝世偈,可以看出其人生观和价值取向:“渐渐鸡皮鹤发,看看行步龙钟。假绕金玉满堂,岂免衰残病苦?任汝千般快乐,无常终是到来。惟有径路修行,但念阿弥陀佛。”这是一种厌身的哲学。据《净土往生传》和《往生集》,都载善导最后是“遗身”的,“忽谓人曰:此身可厌,吾将西归”(同上)。于是,他爬上寺前的一棵柳树,向西方发愿,愿毕,就投地而自绝。据《佛祖统纪》所载,则是因疾而逝,“忽微疾,即掩室,怡然而逝”(《佛祖统纪》卷二十七)。

善导的主要著作是《观无量寿佛经疏》四卷，另外还有《转经行道愿往生净土法事赞》、《往生礼赞偈》、《般舟三昧赞》、《观念法门》，还和道镜合写过《念佛镜》。

善导劝众生发愿往生西方净土世界，他以定、散两门来显示往生的门路，“定即息虑以凝心，散即废恶以修善”（《观无量寿佛经疏》卷一）。依此两门而修，定能往生。对于《观无量寿佛经》中讲到的十六观，善导以前十三观为定，以后三观为散。

众生往生净土是通过他力，而非自力，以阿弥陀佛的本愿力而往生，“一切善恶凡夫得生，莫不皆乘阿弥陀佛大愿力为增上缘也”（同上）。在这个问题上，净影慧远认为众生以自业所感而往生净土，这种自业是讲的自力，而善导否认众生的自业所感，强调佛的愿力的决定作用。

西方净土是报土还是化土呢？善导主张“是报非化”。众生在净土世界所见的阿弥陀佛身，是报身而非化身。在这个问题上，净影慧远是讲上辈众生同时见应身应土和化身化土，中辈众生只见到应身应土，而下辈众生只见到化身化土。摄论一派以净土为报土，认为凡夫不能往生于报土。还有一派，像新罗元晓则认为圣人生报土，凡夫生化土，净土有报、化之分。对于这些不同的观点，善导认为报身和应身实际上是一致的，“报、应二身者，眼、目之异名”（同上）。又讲此土三品众生，全是凡夫，没有什么圣人，往生净土后有九品差别，上品者三，中品者三，下品者三，也都是佛去世后的五浊凡夫因遇缘不同而形成的，“上品三人是遇大凡夫，中品三人是遇小凡夫，下品三人是遇恶凡夫，以恶业故，临终藉善，乘佛愿力，乃得往生”（同上）。凡夫生报土世界，见佛报身，否定了在西方净土的凡圣差别，圣人的优越感。

对于往生西方的具体原则，善导提出了“行、愿具足”的看法，即要具备修行和愿心两个方面的因素。听人家说起西方快乐，不

可思议，自己也发愿说：我也要生西方世界。只要能这样说，就是有了愿心。称念阿弥陀佛名号，就是修行了。行愿互相扶持，“但有其行，行即孤，亦无所至；但有其愿，愿即虚，亦无所至。要须愿行相扶，所为皆克”（同上）。

进一步而言，必须具有三心或五念才能往生。三心指至诚心、深心和回向发愿心。至诚心即真实心，包括自利真实和利他真实两种心，以三业赞叹为真实心，以身业专礼阿弥陀佛，以口业专称阿弥陀佛，以意业专信阿弥陀佛。深心即深信之心，不起怀疑，深信自身是罪恶生死凡夫，旷劫以来流转生死，没有出离的机会和条件。又深信阿弥陀佛的四十八愿生摄受众生，乘佛愿力，定能往生。回向发愿心，以其所修的善根都回入生死之中，教化众生，愿与众生一起往生。

五念即是三心的不同表达，一是身业礼拜，二是口业赞叹，三是意业忆念观察，四是作愿，五是回向。这和昙鸾的往还二向是一致的。这五念门中，第四是门是愿门，余四是行门，是为行愿具足。

善导又以四修法来加策三心、五念之行。四修分别是恭敬修（恭敬、礼拜彼佛）、无余修（专称念佛名，专观想佛，专礼拜佛，专赞叹佛，专念诵佛）、无间修（不间断地修行，不以其他事情来干扰这种修行）和长时修（以毕生为修行之期）。

善导又把修行方法分的正行和杂行两种。正行是依净土经论而修行，包括五种，即念诵、观察、礼拜、称名、赞叹。“一心专读诵此《观经》、《阿弥陀经》、《无量寿经》等；一心专注思想、观察、忆念彼国二报（即指依报和正报）庄严；若礼，即一心专礼彼佛；若口称，即一心专称彼佛；若赞叹、供养，即一心赞叹、供养。是名为正。”（《观无量寿佛经疏》卷四）正行中又分为正业和助业两种，念佛是正业，“一心专念阿弥陀佛名号，行住坐卧，不问时节久近，念念不舍者，是名正定之业”（同上）。其余四者是助业。除此这正、助的

正行之外,其余各种善行,都称杂行。这正杂二行,善导是与定、散二门相配合的,正行与定门的十三观相应,杂行与散门的三观相应。

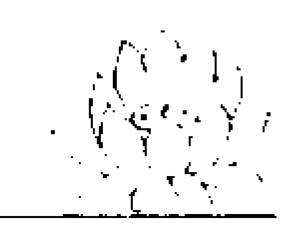
可以看出,在善导强调的修行方法中,念佛一门是最被推崇的。在昙鸾,以观想念佛和称名念佛并行,偏重于观想。道绰专弘称名念佛,善导也特重称名念佛。曾有人问善导:"何故不令作观,直遣专称名字?"善导回答说:"乃由众生障重,境细心粗,识飏神飞,观难成就也。是由大圣悲悯,直劝专称名字。"(《往生礼赞偈》)这也是根据众生的下浅根机这一实际状况而确定的方法。那么为什么又只念西方阿弥陀佛名号呢?善导说,这是因为阿弥陀佛发过大愿,他的光明名号能摄化十方,所以众生只要念佛,就容易往生,并不是说念别的佛号不能除去迷障。这也明确说明了,称名念佛一门是易行道 ,是综合了昙鸾的易行道和道绰的净土门。

在心佛关系上,善导分析了两个命题,是心作佛和是心是佛。自心追求外在的佛,是自心作佛,"依自信心缘相如作也"(《观无量寿佛经疏》卷三)。心只要想到佛,佛就会以其无碍智而知道众生的心愿,就会来入众生心中。这是说,佛是在众生心外的。又讲是心是佛,虽然佛在心外,但离却了自心,却不能使佛进入自心,因此可以说,"离此心外更无异佛者也"(同上)。这就有了是心是佛,好像与禅宗的看法想相似了,但并不是禅宗那种意思。

在判教观上,道绰是以圣道门和净土门判摄的,善导以二藏判摄,二藏为声闻藏和菩萨藏。净土一门是"菩萨藏收,顿教摄"(《观无量寿佛经疏》卷一)。

善导的弟子,以怀感为最著名,还有怀恽、贞固、净业等人也较知名,从善导习念佛法门的人则很多,《净土往生传》卷中载,由于善道的弘传,使"京师至于左右列郡,念经佛者踵迹而是"。

善导使自昙鸾、道绰以来的净土思想和修行方法系统化,进一



步付诸施行,实际创立了净土一宗。此宗和禅宗,后来就成为汉地佛教中影响最大的两大派别,而净土宗更代表了佛教的世俗化的方面。善导的《观无量寿佛经疏》传到日本,善导本人也被尊为日本净土宗和净土真宗的祖师之一。

二十四 法相宗创始人玄奘

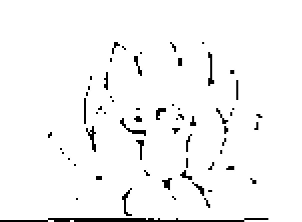
玄奘在中国佛教史上是个有多重贡献的高僧,在世界文化史上都有着极其重要的地位。他遍学了传入中国的各家经论,但也看到其间所隐含的相异之处,特别是在同一个瑜伽行派的体系里,在中国佛教中又形成摄论学派和地论学派的重大差别,而在地论学派里,又分化出南北二道。隋唐诸宗,立宗的趋势是侧重一点而融合各家,玄奘也想解决这些分歧,他选择的也是西行求法的道路,希望在印度能找到统一国内诸家异说的经典。玄奘带回并译出大量经典。组织法相唯识理论,而有法相宗的创立。

玄奘(600—645),俗姓陈,名袆,洛州缑氏(今河南偃师缑氏镇)人,生于儒学家庭,排行老四。玄奘自幼很聪明,据说他八岁时,父亲坐在几案边上给他讲《孝经》,讲到"曾子避席"时,玄奘忽然整理好衣服,站起来立在一边。父亲问怎么啦?玄奘说:"曾子闻师命避席,玄奘今奉慈训,岂敢安坐?"(《大慈恩寺三藏法师传》卷一)由于家境不好,玄奘自小跟已出家的二哥长捷法师住在洛阳净土寺,同时也读些经,如《维摩》、《法华》等经。十三岁时他在洛阳出家,仍兄弟同寺。隋大业末(617),为避兵乱,玄奘随兄到长安,随即又去成都。唐武德五年(622),玄奘在成都受大戒,次年离开成都,顺长江东行访学,到过荆州的天皇寺。贞观元年(627),玄奘回到长安。



在这些年的游学过程中，玄奘向国内十三位高僧学习《俱舍》、《成实》、《涅槃》、《摄论》、《地论》、《毗昙》等经论，几乎穷尽了各家学说（似乎未接触三论学，十三师中也没有长三论者），但也发现了诸家间的异见，“双林一味之旨，分成当、现二常；大乘不二之宗，析为南北二道”（《启谢高昌王表》，《大慈思寺三藏法师传》卷一）。当现二常是佛性论上的本有始有之争，南北二道指的是地论师的分化，南道讲法性缘起，本有佛性（当常），北道讲阿赖耶识缘起，同摄论相近，佛性始有（现常）。这种分歧争论“凡数百年，率土怀疑，莫有匠决”（同上）。玄奘要来一“决”。也许是受到印度来华僧人明友的启发，他想到印度求取《瑜伽师地论》来统一诸家异说。贞观二年（628）他上表要求出国，但没有得到批准。次年北方遭霜灾，朝廷旨准僧俗四出寻食，玄奘才离京西进。

玄奘先达姑臧、敦煌，在高昌王和西突厥可汗等西域首领的协助下，玄奘穿越西域十六国，越大雪山，又历十余国，进入北印度的滥波国。经健驮罗国、乌苌国，渡辛头河（印度河，今之洹河），到达迦湿弥罗国，在该国停两年学经论。南下进入中印度，经磔迦国等十四国到达羯若鞠阇国（曲女城），在此渡过殑伽河（恒河）东下，经阿耶穆佉国等国，到达吠舍厘国，再往南于贞观七年（633）就到达摩揭陀国，该国王舍城东的那烂陀寺是印度佛学的中心，学问遍括哲学、佛学、逻辑、医学、工艺、音韵等方面，常住僧数万，当时的主持人是精通一切经论的戒贤。玄奘在此学习五年，成为精通五十部经论的十大德之一。后来，玄奘又离开那烂陀寺，进行更广泛的参学，先后到过东印度、南印度和西印度，最后又回到烂陀寺。玄奘经过游学，几乎学遍了印度所有的大小乘学说，特别在那烂陀寺跟戒贤学习《瑜伽师地论》和其他大小乘经，实现了在国内时的愿望。经过这一番学习，玄奘已能对瑜伽和中观融会贯通（著有《会宗论》），这得到当时戒贤等人的赞同。由此，玄奘在印度的名声很



大。中印度羯若鞠阇国的戒日王曾请他去制服南印度正量部论师般若毱多《破大乘论》中的观点，玄奘作《制恶见论》，戒贤等人看了此论后者说，"斯论穷天下之勍寇也，何敌当之？"(《玄奘传》,《续高僧传》卷四)有位外道顺世论者将四十条论点挂在寺门口，与人辩论，如果辩不赢，以斩首相谢，一般人都不敢去应对，只有玄奘去了。几番来回，顺世论者败北，要求以约斩首，玄奘不允许，只要求他禀事佛法就行了。

学成后，玄奘准备回国弘法，戒贤同意了。回国之前，戒日王为他在曲女城举行无遮大会，五印度的沙门、婆罗门和外道都来参加，会上，玄奘提出了他在《会宗论》和《制恶见论》中的观点，十八天内，没有一人能提出疑问，大小乘僧一致推崇他，玄奘自此而有"大乘天"、"解脱天"的荣誉称号。后来又参加过一次无遮大会，就东行回国了，带回六百五十七部梵本经。

贞观十九年(645)正月二十四日，玄奘到达京师西郊，道俗相迎者数十万，人群拥挤，甚至进不了城。当时唐太宗在洛阳，玄奘将带回的经像放在长安弘福寺，就去洛阳向太宗汇报。太宗希望他把西域见闻写出来，又劝他还俗从政，前一条玄奘答应了，后一条却难从命。玄奘要求译经，太宗安排他在弘福寺建立译场。玄奘回长安后，组织了一套包括证义、缀缉、录文、证梵、安字在内的翻译班子，同年五月就开译《大菩萨藏经》，贞观二十二年(648)译出《瑜伽师地论》一百卷。同年慈恩寺建成，寺内专设译经院，玄奘搬入此寺译经。唐高宗永徽三年(652)，为了存放经卷，玄奘又要求在寺内另造一塔，即今大雁塔。自永徽至显庆之间，玄奘译出毗昙类经典，晚年译六百卷的《大般若经》。他还把《老子》和《大乘起信论》翻译为梵文，正因为这样，持《起信论》为非中国撰述的学者，以玄奘此译为论据。

麟德元年(664)，玄奘因疾而在玉华宫逝去，临终前，命僧翻读所

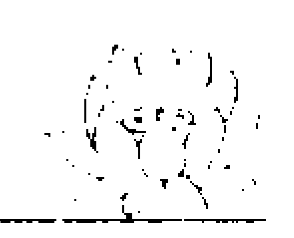
译经典名目，又嘱死后不要葬在宫、寺附近，寻个山中清净处埋掉。

玄奘回国后的近二十年内，共译经七十五部，一千三百五十卷，另外还著有《大唐西域记》等作品，一些表、启、书等则收入《大慈恩寺三藏法师传》中。

从玄奘译籍来看其思想的组织，范围很广，但以瑜伽行派的思想为主。这一系的经典，玄奘译有"一本十支"中的"一本八支"，一本是《瑜伽师地论》(弥勒著)，十支是《百法明门论》、《五蕴论》(此二为世亲著)、《显扬正教论》、《摄大乘论》(此二为无著撰)、《杂集论》(安慧集)、《辨中边论》(弥勒颂，世亲释)、《唯识二十论》(世亲著)、《唯识三十论》(世亲著)、《大庄严论》(弥勒颂，世亲释)和《分别瑜伽论》(弥勒著)。最后两论玄奘未译。《唯识三十论》在印度注释很多，著名者有十家(即亲胜、火辨、难陀、德慧、安慧、净月、护法、胜友、胜子和智月)，玄奘依窥基的建议，以护法一家为主，糅译十家，命名为《成唯识论》，此论最能代表玄奘的瑜伽学思想。又译有《解深密经》五卷(此经八品，正宗分之七品全部被《瑜伽师地论》引用)。

玄奘于瑜伽学的代表性观点是三性说和阿赖耶识缘起说。三性，亦称三自性，即遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性(在真谛译作分别性、依他性和真实性)。遍计所执自性指"周遍计度"，即普遍地观察和度量，产生虚妄分别，执著虚妄的如梦似幻的现象为实有。依他起自性说明一切现象都依"他"而起，这个"他"，指各种条件，特别是阿赖耶识中的种子。由此而知万法为"似有"。圆成实自性指圆满成就万法的真实性体，只要认识到万法依他而起，在此基础上远离遍计妄执，而能体认到圆成实性。

依他起自性中的"他"，归结为种子，这是玄奘所认为的世界的终极原因。种子必须具有产生结果的功能，其来源有二，一是先天具有的，二是新熏的。种子具有刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、



待众缘和引自果六种特征。

种子藏在阿赖耶识中缘起万法，阿赖耶识通过末那识的中介，由六识直接变现外境。阿赖耶识即真谛所译的阿黎耶识，末那即真谛所译的阿陀耶识。

为了说明识体的作用，玄奘又介绍了护法的四分说，即每一识体都具有相分、见分、自证分和证自证分四层次。相分是识体的认识对象；见分是识体的自身的认识相分的能力；自证分是能够证知见分的认识能力的功能；证自证分是对自证分的再证知。阿赖耶识的最深层本质可以追溯到这个证自证分。

在修证方面，玄奘认为要通过转依才能得涅槃，得无上觉，转依就是转掉依他起上的遍计所执，转得依他起中的圆成实性。

在达到解脱的过程中，须历五个阶段，称唯识五位：资粮位、加行位、通达位、修习位和究竟位。

因明也是印度瑜伽学派的思想内容之一，陈那对之阐发尤多，他著有因明八论，其中的《因明正理门论》，玄奘于贞观二十三年(649)译出，陈那的弟子商羯罗主对此论之释，为此论入门阶梯而作的《因明入正理论》，玄奘则于贞观十九年(645)先行译出。古印度之因明，在其认识论部分立有现量、比量和圣教量，陈那废除了圣教量，留现、比二量，又对比量作进一步的分析。玄奘创造了一个"真唯识量"，是在戒日王为他举行的无遮大会上提出的。他采用宗、因、喻三支的逻辑方法，依照护法的唯识理论而说明境不离识的观点。

小乘经典的组织，玄奘译出一切有部的"一身六足"中的"一身五足"。一身是《发智论》(迦多衍尼子著)，六足是《识身足论》(提婆设摩著)、《法蕴足论》(大目乾连著)、《品类足论》(世友著)、《集异门足论》(舍利子著)、《界身足论》(世友著)和《施设足论》(大迦多衍那著)。《施设足论》没有译出。又译有解释《发智论》的《大毗

婆沙论》(题五百罗汉造)二百卷,译有《俱舍论》。

大乘经典的组织,除了译介瑜伽行派一系外,玄奘又译出般若部的《大般若经》,该经十六会,二百七十五分,作为全经主要部分的第一会就有七十九分共四百卷。经中有六会与过去所译的般若类经属同本异译,如第二会原有西晋无罗叉和竺叔兰合译的《放光般若》二十卷、竺法护译《光赞般若》二十卷、姚秦鸠摩罗什译《摩诃般若经》二十七卷;第四会原有东汉支谶《道行般若》十卷、三国之吴国支谦译《大明度无极经》六卷、苻秦昙摩蜱和竺佛念合译《摩诃般若钞经》五卷、罗什译《小品般若经》十卷;第九会原有罗什《金刚经》一卷、北魏菩提流支译《金刚般若经》一卷。另外六、七、八三会也有旧译本。对于旧译,玄奘都加以重译或改译。

玄奘认为,"佛法大乘,般若为本"(《请御制大般若经序表》,《大慈恩寺三藏法师传》卷一)。所以他对这部经典的翻译尤为重视,而过去所译,都未窥其全貌。玄奘专门在僻静的玉华宫译此巨制,有人曾建议他依照罗什的做法,删繁就简,玄奘全依梵本,不作一点省略。自显庆五年(660)正月一日起译,至龙朔三年(663)十月二十三日译完,这样六百卷的著作规模,使中土学人大吃一惊。

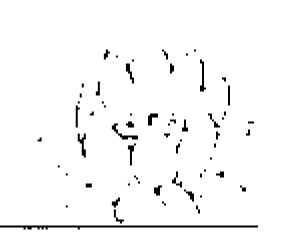
但玄奘更为流行的般若部经典译作则是集《大般若经》中佛和舍利子问答般若思想的各品而成的《般若波罗蜜多心经》一卷。

在译完般若部后,玄奘又想译宝积部的《大宝积经》,但只试译了几行,身体不行了。此经后由菩提流支译出。

玄奘还译出中观部经典《广百论本》,以瑜伽思想贯通中观学派。

玄奘还译出大乘戒律方面的经典《菩萨戒本》一卷,此卷是从《瑜伽师地论》中的《本地分菩萨地初持瑜伽处戒品》录出,称为《瑜伽戒本》,可知玄奘对戒律的重视。

玄奘还译有密教类经,《不空羂索神咒心经》、《诸佛经陀罗尼



经》、《六门陀罗尼经》等。

玄奘于净土则持弥勒净土信仰，愿生兜率天。他在国内时就有此信仰，到天竺后得知无著、世亲都持此愿，更加坚信。临终之前，他默念弥勒佛，并命旁边的人同称：南谟（现译南无）弥勒如来。据说他曾作《赞弥勒四礼文》，载《法苑珠林》卷十六。

玄奘的翻译，是罗什之后的又一个新阶段，他精通梵汉两语，译文非常精当，对旧译中的不当之处，也有纠正。这不只是对中国佛学，对中国文学、翻译学等，都是很大的贡献。他撰写的《大唐西域记》，是中印文化交流的杰出结晶，是现在研究西域和古印度文化的必读材料。玄奘所译所传的瑜伽行派一系思想，为慈恩宗的创立奠定了理论基础，从这个意义上看，玄奘是慈恩宗的创始人。

玄奘的弟子很多，著名的有称为“四神足”的神方、嘉尚、普光和窥基，窥基为嗣法弟子。在玄奘之后，除窥基一系之外，新罗学僧圆测与玄奘学说多有差异，另成一系，但常遭窥基后传的排斥。

二十五　弘扬玄奘思想的窥基

窥基也是法相宗的创始人之一。玄奘专事译经，并加以讲说，窥基除了协助玄奘译经，还根据自己的体会和玄奘的讲解，撰写著作。法相宗的经典由玄奘译出，而阐释这些经典的工作则首先由窥基完成。

窥基（632—682），俗姓尉迟，字洪道，京兆长安（今陕西西安）人。他父亲是唐朝的左金吾将军，叔叔是开国将军尉迟敬德，因此，他是个将门之子。他自小习儒，长于写文章。由于他九岁丧母，少年时代颇感孤独。玄奘回国后，有一次偶然遇到窥基，知道他是个法器，称赞道：“将家之种不谬也哉！”（《窥基传》，《宋高僧

传》卷四)就和他父亲商量,建议让窥基出家,其父还客气一番,说粗悍之货,难以调教之类,玄奘却说,只有将军你才能生出这样有出息的孩子,也只有我才识得您儿子。他父亲同意了,而窥基却不干,经过再三劝说,才勉强答应,但提出三个条件,一是不断情欲,二是不断荤血,三是过午时也能吃饭。玄奘都答应了,窥基才同意出家,但直到贞观二十二年(648),窥基十七岁时,才受敕成为玄奘的弟子,先住广福寺,后奉敕住进著名的大慈恩寺。永徽五年(654),朝廷敕命度窥基为大僧,并学习梵文,窥基又从玄奘学佛法。显庆元年(656),二十五岁的窥基奉诏入玄奘译场译经,自此一直随玄奘在慈恩寺、西明寺、玉华宫等处译经,担任笔受。玄奘死后,窥基又回到慈恩寺。

在玄奘译场,僧传记载了他向玄奘提出的关于翻译《成唯识论》的一项建设性意见。玄奘为了保持印度佛学的原貌,计划将印度解释世亲《唯识三十论》的十家观点都译出来,这样大的译事,需有四位笔受。窥基要求退出,玄奘问其缘由,窥基说:“某不愿立功于参糅,若意成一本,受责则有所归。”(同上)意思是说,要是将诸家学说糅合而译成一本会更好,省得后人不知选择哪一家而责怪译者。玄奘接受了他的建议,以护法的解释为主,选择其余诸家,合成《成唯识论》,这实际上是编译了。窥基一人担任了该论的笔受,并在玄奘的指导下,撰成《成唯识论述记》。

赞宁的《窥基传》里特别提到了窥基和圆测这两位玄奘的主要弟子间的对立。圆测的唯识学与窥基有所不同,遭到窥基弟子慧沼及再传智周的猛烈抨击,但窥基本人的著作中却没有对圆测进行评价。据赞宁载,《成唯识论》译出后,圆测到场偷听,撰写疏文,并在西明寺开讲。窥基知道自己落于人后,“不胜怅怏”(同上)。玄奘就安慰他说,圆测虽然通达此论,但他还不懂因明。于是单独为窥基讲授陈那的因明理论。赞宁又讲窥基请玄奘为自己单独说

《瑜伽师地论》，被圆测偷听了，并先行讲说，玄奘又安慰他说，唯识的五性法门，只有你精通，其他人都不得要领。按这种记载分析，圆测的学风是有问题的，窥基的品格则有严重缺陷，而玄奘也不能持公允之心。这些故事，由慧沼等附会而出，也未可知。

窥基于永淳元年(682)十一月十三日在慈恩寺翻译院圆寂，十二月四日葬在玄奘墓附近。

窥基有“百部疏主”之誉，一生写下了大量著作，包括《成唯识论述记》、《因明入正理论疏》、《大乘法苑义林章》等重要作品，还有《瑜伽论略纂》、《大乘阿毗达摩杂集论述记》、《百法论玄赞》、《金刚般若经论会释》、《法华玄赞》、《弥勒上生经疏》等三十一部现存著作。如同玄奘之学不唯法相而尤重法相一样，窥基的作品不专在唯识，而以唯识类为主。

窥基全面继承了玄奘的唯识学说，又加以进一步阐述，并在许多地方提出新的创见。

玄奘讲的八识，归结为三能变识：异熟、思量及了别。窥基加以进一步解释，异熟之义，分为变异而熟、异时而熟和异类而熟。熟是指的现行，种子引起的结果，或叫果报。窥基认为，只有异类而熟才是《成唯识论》的异熟义。思量识(第七识)的思量之义，是指思虑量度，“思量第八度为我故”(《成唯识论述记》卷一)，即思量阿赖耶识，把它作为自己的本体。这种“恒审思量”的特点，是其他诸识所没有的。了别境识(指前六识)，能认识和分别外境。

窥基把八识分析为心、意、识，前六称为识，第七称为意，第八称为心。他批评小乘不知这样的区分，而只知道六识。

窥基分析了二谛论，提出了真俗四重二谛的观点。心识缘起之法，没有自体，假名为法，世俗认为是有，按胜义谛是无。对缘起事法的心识，世俗却认为是“非无”，与胜义谛之“有”一致，主要区别在对外境的观点上面。

俗谛(世俗谛)的含义有四重:一是世间世俗谛,或叫有名无实谛;二是道理世俗谛,或叫随事差别谛;三是证得世俗谛,或叫方便安立谛;四是胜义世俗谛,或叫假名非安立谛。真谛(胜义谛)四义,一是世间胜义谛,或叫体用显现谛;二是道理胜义谛,或叫因果差别谛;三是证得胜义谛,或叫依门显实谛;四是胜义胜义谛,或叫废诠谈旨谛。

世俗谛四重中,第一有名无实谛是讲事法只有假名,没有实体,为了方便说明,而称之为谛。第二随事差别谛是讲根据世俗所分别的不同的事法,又安立蕴、处、界三科等不同的分别道理。第三方便安立谛是讲,为了证得事法背后的实体,而立苦集灭道等四谛道理。第四假名非安立谛,以我法二空之理而显不可言说的实体,胜义之理要通过安立假相来说明。这四重之中,第一重世俗谛,有名无体,唯俗无真,是俗谛中最劣者,其后通过三科、四谛、二空而逐渐证得真如,是俗中有真。

胜义谛四重中,第一体用显现谛是讲蕴处界三科包含了对实体的认识,而随众生对事法的执著为实而分三科显现。实际是讲第二世俗,俗中含真了,“过第一俗,名为胜义”(《二谛章》,《大乘法苑义林章》卷二)。第二因果差别谛是讲苦集灭道四谛显示断苦修道的因果差别道理,已胜过前二重俗谛,因而是真。第三依门显实谛以二空理证得实体,胜过前三重俗谛,因而是真。第四废诠谈旨谛中,已不需要用语言来显示真如实体了。这四重中,最后一重唯真无俗,前三重真中有俗。

在此分析基础上,窥基又讲真俗相依,如果没有唯识之理,就没有俗谛,俗谛相当于三性中依他起性,真谛相当于圆成实性,无俗谛就无真谛,“非遣依他而证圆成实,非无俗谛可得有真”(同上)。

这种四重二谛沟通了中观论和瑜伽论,对中观论中的二谛说

是个发展，窥基自己也非常得意这一创造："真俗二谛，今古所明，各为四重，曾未闻有，可谓理高百代、义光千载者欤！"（《成唯识论述记》卷一）

窥基还把法相唯识宗的观法归结为五重唯识观，五重唯识是遣虚存实识、舍滥留纯识、摄末归本识、隐劣显胜识、遣相证性识。

遣虚存实识是要观众生的遍计所执都是虚妄而起，都无实体，应当去除。再观依他起和圆成实性，分别具有后得智和根本智的境界，应该留存。这是观理事都不离内识。

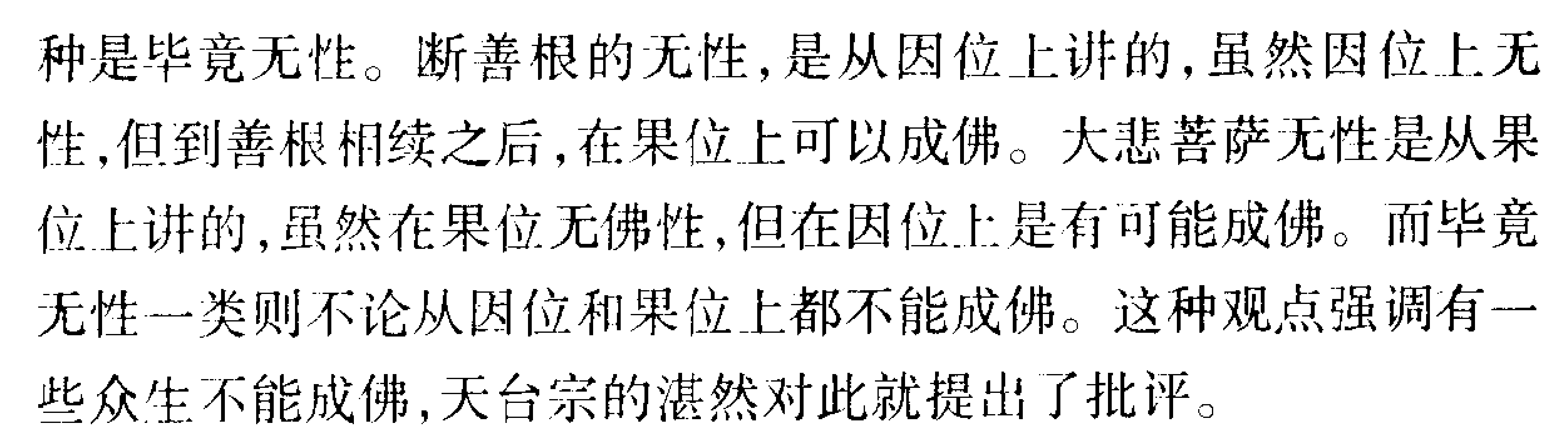
舍滥留纯识是观识自身，相分、见分之区分，相分为内识之境（为滥），见分为内识之心（为纯），心依境起，所以要舍滥境，留心体之纯。去相分之境而留见分之心。

摄末归本识是观心的自体分，将见、相二分之末归于自体分之本，因为见、相二分都是因识而有，这是从自证分来观唯识。

隐劣显胜识是观心王，自体分之心有心王和心所之分，唯心是讲万法唯心王，心王为胜，心所为劣，必须隐去心所而显现心王。

遣相证性识是观圆成实，心王也只是自体分的事相，它的实体是我法二空而显的圆成实性。必须去除心王之相，而只观圆成实之性。

窥基在佛性问题上，接受了玄奘所传的五性宗法，使之成为法相唯识宗的重要特色。按照《解深密经》和《瑜伽师地论》等经的说法，众生先天具有五种本性：菩萨种性、独觉种性、声闻种性、不定种性和无种性。这五种性都由阿赖耶识所藏的种子所决定，不能改变。前三种的种性分别会达到菩萨（或佛）、辟支佛和罗汉的位，不定种性则可以达到前三种果位的任何一种，究竟得何种果位还不能确定。无种性是指一阐提人，这一类众生是不会达到佛境界的。窥基在《成唯识论掌中枢要》中集中讨论了这个问题，他认为无种性可以分为三类，一种是断善根者，一种是大慧菩萨，还有一

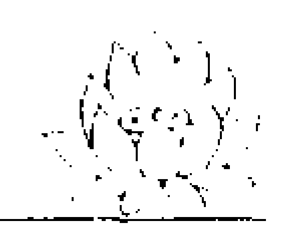


种是毕竟无性。断善根的无性，是从因位上讲的，虽然因位上无性，但到善根相续之后，在果位上可以成佛。大悲菩萨无性是从果位上讲的，虽然在果位无佛性，但在因位上是有可能成佛。而毕竟无性一类则不论从因位和果位上都不能成佛。这种观点强调有一些众生不能成佛，天台宗的湛然对此就提出了批评。

窥基对于因明也是有独创性的见解的，玄奘把印度佛教中包含认识论内容的因明加以取舍，在译介时注重因明作为论辩技巧的方面，逻辑的方面，窥基沿着这一方向发展（参见虞愚所撰的《慈恩宗》条，《中国佛教》，知识出版社 1980 年版）。

关于判教，窥基承玄奘的观点，主张三时判摄，第一时为有时教，指《阿含经》，属小乘，讲法有我空。第二时为空时教，指《般若经》，讲诸法性空。第三时为中道时教，指《解深密经》，讲三性三无性，空有具陈，为中道教。

窥基的弟子，以慧沼为著名，慧沼传智周。窥基是法相唯识宗的实际创立者，而此宗的理论则由玄奘建构起来的，两人创立宗派的角度不一样。由于窥基的这种贡献，所以佛教界也称法相唯识宗为慈恩宗，因为窥基常住慈恩寺。玄奘以及窥基所传的这种法相唯识宗，其精细的分析风格和逻辑论证水平本可以弥补中国传统思惟方式中的空疏和独断，但因其过于繁杂而在中土难以传播。窥基之后二传，作为宗派的慈恩宗基本上就沉寂了，但其义学影响并未消失。道宣的心法戒体论曾吸收了玄奘和窥基的唯识种子说，明清之间，不乏对唯识学的研究者，而教外的王夫之，一生对佛教多有批评，但独钟于唯识，著有《八识规矩赞》和《相宗络索》，后来的谭嗣同、章太炎，也都是唯识学的专家，他们采纳唯识学的方法来构造自己的理论。唯识学在教内的复兴则是由现代的欧阳竟无居士和太虚法师担纲的。



二十六 华严宗创始人法藏

唯识宗是在唐太宗的支持下创立的,而武周皇帝处处想体现与李姓皇帝的不同,则另外扶持一位高僧法藏。法藏是华严宗的实际创始人,但华严宗人把华严初祖远推到事迹不明的杜顺和尚,法藏成为华严三祖。

法藏(643—712),祖籍康居(今乌兹别克斯坦境内),因而按国内的习惯认为他俗姓康。法藏的祖父这一代侨居长安,父亲和弟弟都曾在朝中做过官。法藏十六岁时曾燃一指供养,次年入太白山阅典寻法,在入山之前曾在京城遍访名师。后来听说家中有人生病,便回到长安。这时他得知智俨法师在长安云华寺讲《法华经》,就去听讲,向智俨请教。见面时向智俨问了几个很有水平的问题,智俨感叹道:"比丘义龙辈,尚罕扣斯端,何计仁贤,发皇耳目。"(《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》,金陵刻经处本)旁边有人告诉智俨,这位居士玩味《华严经》好久了,法藏在智俨门下,深得《华严》妙旨,以智俨为"真吾师",智俨亦把法藏看作"传灶之人"。

唐总章元年(668),智俨将圆寂前,把法藏托付给弟子道成、薄尘二位大德,告诉他们将来要靠他来弘法了。这时法藏已二十六岁,还没有正式出家。这一年,法藏到弥多罗尊者处请授具足戒。有人告诉尊者说,这位居士能讲《华严经》和《梵网经》。尊者惊叹说:"但持净行一品,已得菩萨大戒,况义解耶!"(《贤首传》,《法界宗五祖略记》)虽然赞扬他的学问,但没有朝廷批准,不能随便度僧的。到元亨元年(670),荣国夫人死后,武则天为了纪念母亲,广种福田,决定度僧一批,并舍宅为太原寺。道成、薄尘两人把法藏推

荐上去，得到批准，并奉诏住进太原寺。关于法藏的受大戒和受贤首号，《隆兴佛教编年》卷二十四、《释门正统》卷八、《佛祖统记》卷二十九均为武后命京城十二位大德为其授大戒，并赐号贤首。但阎朝隐作的《法藏碑》无此记载，崔致远作的《法藏传》记为法藏之字为贤首，梵言跋陀罗室利，未记十六德授戒事。《宋僧传》也记法藏字贤首。后来清代的续法在《法界宗五祖略记》中则作一折衷，认为法藏字贤首，则天命十大德为其授戒，又署其字为赐号，赐为贤首。但他又记载说，法藏死后受谥贤首号。这里面的记载有异，但不算什么大问题。

法藏在长安主要是做三大事：译经、讲经和撰述。关于译经，《宋僧传》中曾记法藏以名僧义学身份开始进入玄奘译场，后因观点不同而退出。此处疑点，诸家多有注意。实际上后来法藏还和玄奘译场的重要人物窥基合作过，也跟曾在西明寺参与玄奘译事的圆测合作过（见崔致远的《法藏传》）。法藏和印僧日照，及道成、薄尘二位智俨系高僧，加上窥基四人奉敕将晋译六十《华严》中的两处脱文依日照在调露元年（679）带来的梵本补译。武则天执政后，派人去于阗求来梵本《华严》，迎请实叉难陀来华，译出了八十《华严》，法藏任笔受，圆测等四人任证义。但这次的译文（唐译）把原来补译的部分（日照本）又漏掉了，法藏又把它补齐，成为第四个本子（四本依次是晋译本、日照补本、实叉难陀本和法藏补本），这是法藏对《华严经》翻译的贡献。法藏还与实叉难陀译《入楞伽经》、《文殊师利授记经》，与日照译《密严》等经论十余部，与义净等译《金光明经》等二十一部，等等。

法藏一生，前后讲新旧《华严》三十多遍，开始在武则天所舍的太原寺里讲，到端午节，武则天还派人送来衣服。武则天晚年把法藏请到宫内讲新译《华严》，讲到十玄门等圆融义时，以门前的金狮子为例，讲一一毛头狮子同入一毛中，一一毛中都有无边狮子。这



一比喻被整理成《金狮子章》。据说他为不懂重重无尽的人施设方便，设上下四面八方十面镜子，中间置一佛像，照一盏灯，学者顿时悟入此义。

法藏的著述弘富，但唐以大多佚失，现存的重要作品有《华严经探玄记》、《华严经文义纲目》、《华严经旨归》、《华严经义海百门》、《修华严奥旨妄尽还源观》、《华严一乘教义分齐章》、《华严金狮子章》、《华严经明法品内立三宝章》、《华严经传记》、《华严问答》、《华严游心法界记》、《华严经关脉义记》、《流转章》、《法界缘起章》、《心经略疏》、《大乘起信论别记》、《密严经疏 》、《十二门论宗义记》和《梵网经疏》等。

先天二年(713)十一月四日，法藏在长安大荐福寺圆寂。法藏生前享尽荣耀，为五门帝师(中宗、睿宗、武后、中宗、睿宗五门)，武则天之后，中睿两宗都尊法藏为菩萨戒师，中宗还赐号"国一"。法藏死后，睿宗赠"鸿胪卿"，丧事按三品官待遇。

法藏将自己的华严思想分为四门：三性同义、缘起因门六义、十玄缘起无碍、六相圆融。

三性是《摄大乘论》中所讲的遍计所执性、依他起性和圆成实性，也是唯识宗的一个基本理论。法藏立本三性和末三性，圆成实性的本末二义是不变和随缘，依他起性是无性和似有，遍计所执是理无、情有。那么本三性是不变、无性、理无三义，末三性是随缘、似有、情有。本三性都不否定现象的本体，"不坏末而常本"(《华严一乘教义分齐章》卷四)，都是强调现象背后的本体，因而是同一无别的。末三性则是"不动本而常末"(同上)。都是在强调本体的前提下由本体所显的现象，也是同一无别的。本三性为真，末三性为妄，相互之间也是融通一际的，"真该妄末，妄彻真源，性相通融，无障无碍"(同上)。如果从总的方面看，三性也是融合的，"总说者，三性一际，举一全收，真妄互融，性无障碍"(同上)。

在三性之中，法藏认为依他起性具有真、妄和真妄及合这三重性，以其所显之真性而言，为清净分，但同时又是一种似有，因而是染污分，在依他起性中，就体现出本末融合的特征（污染清净分）。与玄奘是有别的，玄奘只讲其真妄二重性。受《起信论》影响，法藏还强调圆成实性的不变和随缘两种特征，玄奘则不讲圆成实性的随缘义。

因门六义是说明现象之间复杂的融合关系的，法藏从体之空有，力用之有无，缘之待与不待三方面分析事物之“因”，再结合《摄大乘论》中的种子（指万法之因）六义（刹那灭、果俱有、待众缘、性决定、引自果、恒随转）进行分析，而得出因门六义。第一，按“刹那灭”而有“空、有力、不待缘”义。刹那灭指种子才生就灭。由于刹那灭，种子无自性，是体之空；种子灭而现行（诸法现象）生，因而是有力；种子谢灭和生起现行，不需要任何条件，是不待缘。第二，按“果俱有”而有“空、有力、待缘”义。果俱有指种子生果，而果俱存。从种子对现行的依赖性，与现行俱存而有的特性看，是体之空，“俱有故方有，即显是不有，是空义也”（同上）。因果相依而成有，是有力；能生起果，但这种生果需要相依的条件性，是待缘。第三，按“待众缘”而有“空、无力、待缘”义。待众缘是讲种子生现行，需要许多条件。由这种条件性，是体之空；没有条件就不能生果，是无力；这条件性本身说明了是待缘的。第四，按“性决定”而有“有、有力、不待缘”义。性决定是讲种子的本性是决定不变的。这种本性的不变性，是体之有；能够不改自性而生果，因而是有力；本性不改，不因任何条件而改变，是不待缘。第五，按“引自果”而有“有、有力、待缘”义。引自果是讲种子只能引起自类的现行。能引起自类的现行，是体之有；能够生现行，是有力；但是需要条件而生，是待缘，第六，按“恒随转”而有“有、无力、待缘”义。恒随转是讲种子永远随藏识而存在，因此，是体之有；也因为依赖于藏识，不能违

缘，自身无力用，也是待缘。因门六义体现出的融合关系，“由空、有义故，有相即门也；由有力、无力义故，有相入门也；由待缘、不待缘义故，有同体、异体门也”（同上）。

十玄门是讲万法之间十种玄妙的融合关系。法藏以教义、理事、解行、因果、人法、分齐境位、师弟法智、主伴依正、随示根欲示现和逆顺体用自在十门来说明无尽缘起义，又以十玄门来进一步说明这十门，即是：同时具足相应门、一多相容不同门、诸法相即自在门、因陀罗网境界门、微细相容安立门、秘密隐显俱成门、诸藏纯杂具德门、十世隔法异成门、唯心回转善成门和托事显法生解门。这十玄来自智俨而又与其观点稍异，智俨的十玄门被称为“古十玄”，而法藏的为“新十玄”。这“新十玄”载于《华严一乘教义分齐章》卷四。在《华严金狮子章》中，十玄顺序有调整，为同时具足相应门、诸藏纯杂具德门、一多相容不同门、诸法相即自在门、秘密隐显俱成门、微细相容安立门、因陀罗网境界门、托事显法生解门、十世隔法异成门和唯心回转善成门。这把无尽缘起的原因最后归结于心。在《华严经探玄记》卷一中，又作了修正，将《金狮子章》中的第二门改为广狭自在无碍门，第五门改成隐密显了俱成门，第十门改为主伴圆明具德门，为最后定论。

六相圆融从总别、同异、成坏六个概念来讨论融合关系，总相是事法由部分而构成的总体，别相是总体中包含的各各差别的部分，同相指不同组成部分互相结合，构成整体，异相是同一整体中各个部分的特殊性或差别性，成相是缘起法由各部分构成，坏相是各部分各住自性而不动。从事物的全体与部分、同一与差别、生成与坏灭来讨论同即异、异即同，总即别、别即总，成即坏、坏即成这样的融合关系。

这些融合关系，本质上可归纳为理事无碍和周遍含容（或称事融相摄，后来澄观称为事事无碍）。理事无碍的主要精神是事法举

体全理，真性之理举体全事，由此而相即、相夺，等等。法藏作十门分析，每门又分十层（见《华严三昧章》）。事融相摄，法藏作相在、相是二层分析，一在一切中，一切在一中；一即是一切，一切即是一（见《华严经探玄记》卷一）。

圆融无碍的原因，法藏作十重分析，即诸法无定相（因为性空）、唯心所现、如幻、如梦、胜通力、深定力、解脱力、因无限、缘起相由力、法性融通力。其唯心现是讲诸法由真心所缘起，这种本体观，称为性起。法界缘起，就是讲一方面真性缘起世界，另一方面，在这个基础上，整个世界形成大缘起，重重无尽。

法藏还提出了他的观法：摄境归心真空观、从心现境妙有观、心境秘密圆融观、智身影现众缘观、多身入一境像观和主伴互现帝网观（见《修华严奥旨妄尽还源观》）。针对窥基的五重唯识观，法藏提出十重唯识观，由窥基的观心发展到不只是观心，更观理事关系和事事关系。这十重唯识观是：相见俱存唯识、摄相归见唯识、摄数归王唯识、以本归末唯识、摄相归性唯识、转真成事唯识、理事俱融唯识、融事相入唯识、全事相即唯识和帝网无碍唯识（《华严经探玄记》卷十三）。

法藏的判教，判分为五教十宗。五教是小、始、终、顿、圆。圆教中又分同教一乘的《法华经》和别教一乘的《华严经》。这一判摄被认为是在智𫖮的藏、通、别、圆四教中加入顿教而遭到后人批评，实际上他也参考了智俨的意见。十宗是指我法俱存宗、法有我无宗、法无来去宗、现通假实宗、俗妄真实宗、诸法但名宗（以上六宗属小乘）、一切皆空宗（属大乘始教或权教）、真德不空宗（属大乘终教或实教）、相想俱绝宗（属大乘顿教）和圆明具德宗（别教一乘）。这十宗判摄与窥基的八宗说多有相同之处。

法藏门下，弟子中较著名的有六人，其中慧苑为最，但他对法藏学说有所修正。其余从学者无数。法藏的理事方法论为禅宗大

量运用，教外之宋儒也加以采纳来建构理气关系论。

二十七　恢复华严正统的澄观

法藏去世之后，上首弟子慧苑对法藏的学说作了一些修正，比如在判教和十玄义等问题上，都与法藏有违。另有李通玄也研究华严，在华严宗外自成一家。澄观的主要功绩是批评了慧苑的“异说”，恢复华严正统，因此而被推为华严四祖。但澄观的学说，也有融合他宗的倾向，体现出佛教发展的新趋势。

澄观(737—838，一说738—839)，俗姓夏侯，字大休，越州山阴(今浙江绍兴)人。据说他小时候做游戏，就喜欢以沙土堆佛塔。九岁时拜本地宝林寺体真禅师为师，十一岁时依宝林寺霖禅师出家，至德二年(757)受具足戒，之后澄观就游历各地，求师访道，乾元(758—759)年中，在金陵栖霞寺向醴律师学法砺的相部律，后回本州向昙一律师学道宣的南山律。学了律，再到金陵向玄壁法师学三论关河义，并在此弘传三论学。大历(766—779)年中，澄观在金陵瓦官寺弘传《大乘起信论》和《涅槃经》，又向淮南法藏学新罗僧元晓所著的《大乘起信论疏》，再回到浙江，向钱塘(今杭州市)天竺寺听华严法师铣(或作诜)讲《华严经》，大历七年(772)，向剡溪(浙江嵊县)的成都慧量重习三论。大历十年(775)，澄观到苏州，向湛然学习天台义理。到此为止，就教门而言，澄观历访江浙大德，所学涉及律学及三论、华严、法华诸宗以及《起信》、《涅槃》等经论。在此基础上，澄观又向禅师请教，从牛头慧忠、径山道钦及洛阳无名学南宗禅，从慧云禅师学北宗禅法。以上据《宋高僧传》及续法的《法界宗五祖略记》。续法在记到此时，又说：“然交映千门，融冶万有，广大悉备，尽法界之术，唯大《华严》，复参东京大诜和

尚，听受玄旨，利根顿悟。”学过诸家诸宗，只有华严最圆满，所以再听《华严》而悟。这个诜法师，《宋高僧传》中记为天竺诜，“诜初讲天竺寺，盛阐《华严》，时越僧澄观就席决疑，深得幽趣”（《法诜传》，《宋高僧传》卷五）。续法所记意在突出《华严》对澄观的影响，但就史料而言，赞宁《宋高僧传》所记更为可信。

大历十一年（776），澄观先游五台，次游峨嵋，后又回到五台山，住大华严寺，行方等忏法，又应邀讲《华严经》。因感到《华严》的各种旧疏文繁而义简，就另撰新疏，历四年写就《华严经疏》二十卷，又作《疏钞》四十卷，因而人称“华严疏主”。

贞元十二年（796），澄观奉诏进京协助罽宾沙门般若译四十《华严》，译完后又奉诏作疏，即《贞元新译华严经疏》（也作《普贤行愿品疏》）。

续法记澄观从大历三年到六年与不空在兴善寺译经，任缀文，不一定可信。赞宁所记澄观任缀文是般若译《守护国界主陀罗尼经》时。

澄观在长安曾为德宗讲《华严经》，德宗赐号“清凉”（一说因他曾长住清凉山而称之为清凉法师），以后诸帝，又封他为“大照”国师（穆、敬二宗封）、“大统”国师（文宗封）。开成三年（838）三月六日，澄观圆寂，终年一百岁，葬于终南山。赞宁记为元和年间（806—820）卒，终年七十岁。史家一般取前说。

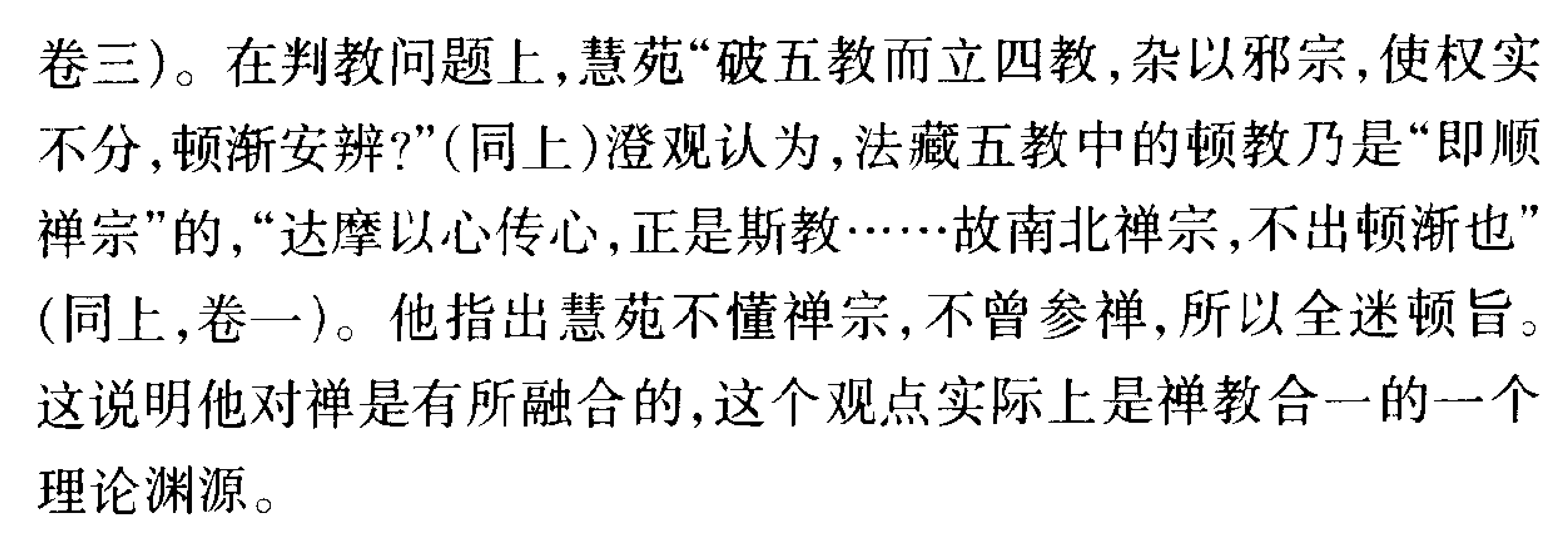
澄观的著作，现存有《华严经疏》、《华严经随疏演义钞》、《华严经普贤行愿品疏钞》、《大华严经略策》、《三圣圆融观门》、《华严经纲要》、《华严法界玄镜》、《五蕴观》、《华严必要法门》、《华严经入法界品十八问答》等。

澄观首先将法藏的法界缘起论思想高度概括为一真法界和四法界，“统唯一真法界，谓总该万有，即是一心，然心融万有，便成四种法界”（宗密《注华严法界观门》中引澄观《华严经疏》语）。一真

法界就是作为万法终极原因的真心，澄观归之于人的本心，一心缘起万法，与万法相互作用，形成四种法界："一事法界，二理法界，三理事无碍法界，四事事无碍法界"（《华严法界玄镜》卷一）。事法界是现象世界，世俗所执之为实有的有差别的世界。这个法界之"界"，有"分"的意义，各有差别的万法。实际上从理的角度看，事法界之万法是一齐的。理法界是万法的本体世界，万法同一性，这个法界之"界"有"性"的意义，有差别的万法都以理为同一本性。理事无碍法界，这个法界之"界"具有"分、性"二义，事不坏理而融理，理不坏事而融事，"不坏事理而无碍"（同上）。按《华严法界观门》，有相遍、相成、相害、相即、相非五种关系论理事无碍。事事无碍法界，这个法界之"界"也具有"分、性"二义，每一事法都以同一理性为基础而能相遍和相摄，同时又遍不碍摄，摄不碍遍。

慧苑对佛教史上的判教说，包括其师法藏的小、始、终、顿、圆五教判摄，有独自的看法，他认为法藏的这一判教只不过是在天台宗化法四教（藏、通、别、圆）基础上形成的，仅加入一个顿教而已。而顿教与其他四教的标准不一样，不能混为一谈。他另立迷真异执、真一分半、真一分满、真具分满四教。他又按德相和业用分别立两种十玄门。德相十玄是：同时具足相应德、相即德、相在德、隐显德、主伴德、同体成即德、具足无尽德、纯杂德、微细德、因陀罗网德。业用十玄是：同时具足相应用、相即用、相在用、相入用、相作用、纯杂用、隐显用、主伴用、微细用、因陀罗网用。两种十玄的差别，业用有相入、相作二用，德相有同体即成、具足无尽二相。慧苑认为，业用是应机施设，因此有相入，有相作。原本不入，而现在已入；本来众生非佛，而现在众生与佛相作。德相即不须这样，本来具足。慧苑又认为，德相是纯净的，而业用是有染的，性质不同。

澄观批评慧苑"承师在兹，虽入先生之门，不晓亡羊之路；徒过善友之舍，犹迷衣内之珠。故大义屡乖，微言将隐"（《华严经疏钞》



卷三)。在判教问题上,慧苑"破五教而立四教,杂以邪宗,使权实不分,顿渐安辨?"(同上)澄观认为,法藏五教中的顿教乃是"即顺禅宗"的,"达摩以心传心,正是斯教……故南北禅宗,不出顿渐也"(同上,卷一)。他指出慧苑不懂禅宗,不曾参禅,所以全迷顿旨。这说明他对禅是有所融合的,这个观点实际上是禅教合一的一个理论渊源。

澄观恢复了五教判摄,认为小乘教显"生空"之理,即我空法有;始教显"二空"之理,即我法皆空;终教显"无性真如";顿教则显"无性真如,体绝安立,如性双遣,亦不离如"(同上,卷十);圆教则总融以上各理,没有障碍。

在十玄门问题上,他批评慧苑"析十玄之妙旨,分成两重,徒益繁多,别无异辙"(同上,卷三)。澄观认为这两重十玄实际上可以合二而一的,法藏的一重十玄,本身就"自含德、用,不须分二"(同上,卷十一)。

澄观恢复法藏的十玄,即同时具足相应门、广狭自在无碍门、一多相容不同门、诸法相即自在门、秘密隐显俱成门、微细相容安立门、因陀罗网境界门、托事显法生解门、十世隔法异成门、诸藏纯杂具德门。

法藏的判教,在五教之外,以理开宗,又立十门,澄观也立十宗,"总收一代时教,以为十宗"(同上,卷十三)。即我法俱有宗、法有我无宗、法无来去宗、现通假实宗、俗妄真实宗、诸法但名宗、三性空有宗、真空绝相宗、空有无碍宗、圆融具德宗。这十宗与法藏的十宗是有些差别的,把法藏的一切皆空宗改成三性空有宗,把真德不空宗改成了真空绝相宗,把相想俱绝宗改成了空有无碍宗,把圆明具德宗改成了圆融具德宗,这四宗和始、终、顿、圆依次相配合。

澄观对华严思想的发展,还体现在他对天台思想的吸收方面,

他把天台的三观融进华严的六门观法中，他采纳天台的性恶说以改进华严性起说在阐明人类之恶的问题上的困难，他说，依真妄交彻的看法，应该承认如来不断性恶，“即圣心而见凡心，如湿中见波，故如来不断性恶”（同上，卷一）。真妄和理事一样，都归于一心，“妄揽真成，无别妄故；真随妄显，无别真故。真妄名异，无二体故，真外有一妄，理不遍故；妄外有一真，事无依故”（同上）。这就是说，从华严本身的理事关系论来看，也能得出性恶的结论。

在十重唯识观方面，澄观也有所发展，其十重唯识观是：假说一心唯识、相见俱存唯识、摄相归见唯识、摄数归王唯识、以末归本唯识、摄相归性唯识、性相俱融唯识、融事相入唯识、全事相即唯识、帝网无碍唯识。这十重唯识观，去掉了法藏的转真成事唯识，加入了假说一心唯识，所加的这一观，实际上是观小乘教。又将法藏的理事俱融唯识，改成性相俱融唯识。

澄观的弟子有一百多人，最著名的是宗密、僧睿、法印和寂光，圭峰宗密继承其法统。

澄观一方面恢复华严正统，另一方面对华严也有发展，其发展的思路是融合各宗，融合禅教，他讲要“用以心传心之旨，开示诸佛所证之门，会南北禅宗二门，摄台衡三观之玄趣”（《华严经疏钞》卷二）。这种融合的方针，到宗密时进一步加以运用，而使融合论系统化。

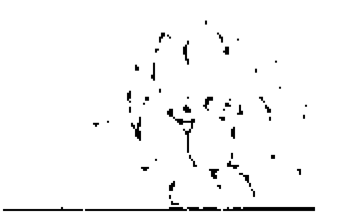
二十八　倡导华严禅的宗密

澄观的融合他宗的佛学发展走向被宗密加以继承和发展，提出了系统的融合理论，三教融合、禅教融合，乃至禅宗内部的顿渐融合，他的这一融合论被称为华严禅，宗密自己则被尊为华严五

祖,他同时也是禅宗高僧。

宗密(780—841),俗姓何,果州西充(今四川省西充县)人。他的学问经历,自儒学而佛学,自禅学而华严,最后融合各家。他自七岁开始的十年是习儒阶段,但觉得儒学对人的生死寿夭、贫富贵贱等问题并不能提供令人满意的答案,于是自发向佛,十八岁到二十二岁之间,研究佛典,体验佛教生活,"素服庄居,听习经论"(《圆觉经大疏·本序》)。虽然懂得了因果报应在人生中的作用,但并没有真正体悟人的本质,"不造心源"(《遥禀清凉国师书》)。这时,家中希望他应科举,二十三岁那年,他到遂州(今四川省遂宁县)一个著名的义学院再攻儒学。二年后,从四川西部来了一位荷泽神会系僧人道圆和尚到遂州讲学,宗密去拜访他,谈得非常投机,"问法契心,如针芥相投"(《圆觉经大疏钞》卷一下)。于是落发披缁,从道圆出家,由儒转向佛教禅学。按其自述,"二十五岁,过禅门"(同上),其余他人所记多为二十八岁。

宗密在道圆门下,随着学问不断增长,所思考的问题也越来越深,他对身心关系和色空问题不解,多次请教道圆,道圆送给他相传为杜顺所作的《华严法界观门》,这部作品解决了色空融合关系问题,但未讨论身心因果问题。后来他偶然在遂州府官员任灌家得到《圆觉经》,才阅一、两纸,顿时感到"身心喜跃,无可比喻"(同上),对人的始终根本、迷悟升沉问题都解决了。道圆鉴于他的学问进步,建议他外出寻访高僧,于是请人给他授了具足戒。在外出听讲、访僧的过程中,他对如何处理不同教派的关系又产生疑问,有一次他得到病危的华严僧人灵峰赠送的《华严经》及澄观写的《华严经疏》和《华严经大疏钞》,使他"一生余疑,荡如瑕翳,曾所习养,于此大通"(《遥禀清凉国师书》)。于是决定拜澄观为师。元和六年(811)底,宗密在拜谒了洛阳神会墓塔之后,终于在长安见到了澄观,澄观对这位法子说:"毗卢华藏,能随我游者,其汝乎!"



(《宗密传》,《宋高僧传》卷六)对他充满了期许。

在长安的岁月中,宗密的活动频繁,交僧交友,讲学请教,思想也基本形成体系。元和十年(815)到十一年(816)之间,宗密到京郊终南山,著书阅经。元和十四年(819)曾一度回京写作,至长庆元年(821)又回山,写出其成名作《圆觉经大疏》等一系列作品,声震长安。太和二年(828),唐文宗请他入宫讲法,赐紫方袍(紫色袈裟,紫色是三品以上官员所着衣服颜色),赠"大德"称号。一时京中名流纷纷趋附。太和四年(830),宗密上表请求归山,写下了《原人论》、《禅源诸诠集》等一批后期名著。会昌元年(841),宗密圆寂,遗嘱不留尸骨,不开追悼会,不立墓塔。但后来唐宣宗还是给他立了墓塔,塔名"青莲",又谥"定慧"号。

宗密的著作,裴休记为九十余卷,《宋高僧传》本传中记为二百余卷,相差之数,大致是已佚《禅源诸诠集》的卷数。现存的重要作品有《圆觉经大疏》、《圆觉经大疏钞》、《原人论》、《禅源诸诠集都序》、《禅门师资承袭图》、《注华严法界观门》、《华严心要法门注》、《华严普贤行愿品疏钞》、《圆觉经道场修证议》、《圭峰定慧禅师遥禀清凉国师书》等。

宗密提出了三教合一论,以佛教融合儒道,以佛教之一乘显性教来融合儒道及佛教的偏浅之教。这一思想体现在其判教中,宗密把他所处时代发生影响的思想判摄为儒道教、人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教和一乘显性教。这一判摄,把儒道归入;与诸家不同,其法相教和破相教的次序则与历史发展相违。宗密采取先破斥后会通的方法,建立其批评基础上的融合论。通过层层批评最终显现出一乘显性教之真心,再以一乘显性教融合各宗。这个一乘显性教实际指华严宗。他批评儒道教的大道生成论、自然论、元气论和天命论都不能穷究人的本质,这一批评的深度超过吉藏在《三论玄义》中对震旦外道的批评。批评人天教以业为人的

本质、小乘教以色心二法及贪瞋痴为人的本质、大乘法相教以识为人的本质、大乘破相教以空为人的本质,都没有能"原人",认为只有一乘显性教的本觉真心才是真正原人。并再以此真心为源,会通诸教,成为三教合一论。三教合一还有教化方面的共同性意义。

要以佛教为本融合儒道,佛教内部的禅教两家首先必须统一起来,因而宗密进一步提出禅教合一,其观点可以归结为"师说符于佛意"。宗密以十大理由说明禅教合一的必要性,而其实际倾向却是以教融禅,这也是引起他遭到后人特别是禅宗人士批评的重要因素。禅教合一的具体内容则为三宗三教的融合。三宗是息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗,各宗都包含一些具体的宗派。三教是密意依性说相教(包括人天教、小乘教、将识破境教三教)、密意破相显性教和显示真心即性教。三宗三教之间,一一对应融合,其中最低层是密意依性说相教中的将识破境教和息妄修心宗的融合,最高一层是华严宗和直显心性宗中的荷泽宗的融合。这一融合,也称为华严禅,实际上,宗密的华严禅还具有广泛的方法论上的融合意义,不仅仅是华严和荷泽的融合。应该指出,宗密对华严宗的理解,已是搀入禅的思想,对荷泽宗的理解,则也搀入了华严的思想。

要使禅教合一,禅宗内部大小近百家,重要者十家首先就得融合,宗密提出了一个观点,顿悟资于渐修。他说自己撰写著作,就是想证明、显示融合思想,"显顿悟资于渐修,证师说符于佛意"(《禅源诸诠集都序》卷一)。后一条是讲禅教合一的,前一条有顿渐合一的意义。虽然说顿渐问题很复杂,教中有顿渐,禅中有顿渐,说法有顿渐,修行、觉悟都有顿渐。详宗密之意,他在讨论渐修顿悟、顿修渐悟、渐修渐悟、顿悟顿修、顿悟渐修诸种悟修理论时,是着眼于禅宗而言的。禅宗分派很多,自神会大倡慧能宗旨后,就以南北二宗大要分之,而南宗强调顿悟,北宗强调渐修,几乎成为

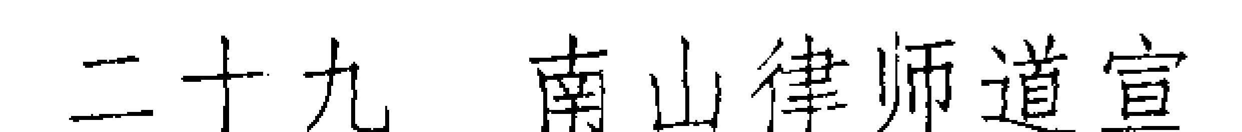
定说。禅宗内部的融合,因而就是南北融合,顿渐融合,宗密讲顿悟资于渐修,更强调北宗之渐的重要地位。顿悟自性,得性净解脱;渐修离垢,得离障解脱,两者统一,得究竟解脱。

这种融合的基础是真心,禅教都从真心中流出,都可以归于一心。宗密将一真法界视为无二真心,将四法界中的理法界也界定为心,解决了法藏和澄观在这个问题上的模糊性。心的本质特征是本知。神会是讲本觉的,宗密进一步讲本觉之心灵灵不昧,了了常知。知是心之体,是心的本质特征。因这个知,众生能了悟自心佛性,认识世界的本质。这种灵知妙心,宗密也称之为圆觉,"心寂而知,目之圆觉"(《圆觉经大疏·本序》)。

作为融合的方法论,在宗密的思想中,既包含了理事无碍所体现的本末圆融,又包含圆觉所指的"圆合"本性,"圆融和合一切理事、性相、真妄、色空等类"(《圆觉经略疏》卷下一)。也包括《大乘起信论》中一心二门的理论体系。

宗密的弟子著名的有圭峰温、慈恩寺太恭、兴善寺太锡、万乘寺宗、化度寺仁瑜、瑞圣寺觉六人(见《景德传灯录》卷十三)及玄珪、智辉等。

宗密的禅学,其灵知的思想遭到宋代许多禅僧特别是临济一系的批评,其禅教合一有以教融禅的倾向,也是禅宗人所反对的。但宗密对儒释道三教的思想都加以总结,其佛学思想,实际上达到了正统佛教的最高水平,而且他对后世佛教也有不容低估的影响,其禅教合一的思想经永明延寿的进一步阐发,成为宋明佛教的共识。他的灵知论,则为明儒王阳明所吸收。



二十九 南山律师道宣

弘传《四分律》的律宗一系，起自慧光，到隋唐时，发展成三家，即道宣的南山宗，怀素的东塔宗和法砺的相部宗，而以南山宗影响最大。

道宣(596—667)，俗姓钱，吴兴(今浙江湖州)人，一说丹徒(今属江苏)人。他九岁能作赋，十五岁依长安日严寺智颙律师学佛法，次年落发为僧，二十岁从智首律师受具足戒，武德年(618—626)中，又从智首习律，智首为当时有名的律学高僧。道宣听了一遍就想修禅了，智颙师批评他功愿未满就想舍律，指示他至少听二十遍，然后才可以修禅。这样就打下了律学基础。除这二师外，道宣学无常师，广泛参学。武德七年(624)，道宣到京郊终南山修行，在仿掌谷白泉寺习禅，后迁入崇义精舍，在这里写下《四分律删繁补阙行事钞》(武德九年)和《四分律拾毗尼钞》(贞观元年)。贞观四年(630)，道宣出访学，曾到魏郡向法砺求教。贞观九年(635)，他在山西沁县的棉上(今沁县绵上镇)写出《四分律删补随机羯磨》及《疏》，后又写《四分律比丘含注戒本》及《疏》。贞观十六年(642)，道宣回到终南山，居丰德寺，三年后在该寺写成《四分比丘尼钞》。在终南山，道宣还与隐居此山的孙思邈结下"林下之交"。

就在贞观十九年(645)，玄奘回国，道宣奉诏入玄奘译场，任缀文大德。次年又回丰德寺，整理增补其著作，最终完成了南山宗五大部的写作。显庆三年(657)六月，西明寺建成，他奉诏入寺为上座，并迎请玄奘移师该寺译经，同时参予译事。乾封二年(667)，道宣在终南山清宫精舍设戒坛，为二十多人授具足戒。

道宣一生，严守戒律，他"三衣皆纻，一食唯蔬，行则杖策，坐不

倚床”(《道宣传》,《宋高僧传》卷十四),盛名传至天竺。后来善无畏来华就说:“在天竺时常闻西明寺宣律师,秉持第一。”(同上)也想住在西明寺。

乾封二年(667)十月三日,道宣坐化,咸通十年(869)受谥号“澄照”,塔名净光。

道宣的著作,佛学方面的主要作品有被称为五大部的《四分律比丘含注戒本疏》三卷、《四分律删补随机羯摩疏》二卷、《四分律删繁补阙行事钞》十二卷(或三卷)、《四分律拾毗尼钞》六卷和《四分比丘尼钞》六卷。又作有《广弘明集》、《续高僧传》、《集古今佛道论衡》、《大唐内典录》、《释迦方志》、《法门文记》、《三宝录》等佛教文史书籍。

道宣十分推崇戒在佛法中的地位,认为戒“为五乘之轨导,实三宝之舟航”(《四分律删繁补阙行事钞序》)。戒是灭欲止心的基础,众生沉于欲望而不得解脱,解救众生的第一步是要灭欲,灭欲的根本在于止心,止心的根本在于发慧,发慧的根本在于发定,而“发定之功,非戒不弘,是故特须尊重于戒”(《四分律删补随机羯磨序》)。

道宣进一步认为,“持戒之心要”只有两种,一是止持,二是作持,“止持则戒本”,“作持则羯磨”(同上)。止持是戒的基础,作持则是按戒律而行事。道宣又说:“言止持者,方便正念本所受,禁防身口不造诸恶,目之曰‘止’。止而无违,戒体光洁,顺本所受,称之曰‘持’。持由止成,号止持戒。”作持戒,“恶既已离,事须修善,必以策勤三业,修习戒行,有善起护,名之为‘作’。‘持’如前解”(《行事钞》卷中四)。止持戒就是以方便对治邪染,防非止恶。作持戒则是修善行,作善业。

道宣认为一切戒都可以归结为这两类,他的《行事钞》三大卷中,上下二卷讲作持戒,中卷讲止持戒。他的《四分律删补随机羯

磨疏》说明作持戒,《四分律比丘含注戒本疏》说明止持戒。

道宣把戒又从法、体、行、相四方面分析,讨论了戒法、戒体、戒行、戒相。戒法,“此即体,通出离之道”(《行事钞》卷中一),是能够使众生出离恶道的方法,即指具体的律法规范。戒体,“即谓出生众行之本”,是接受这些戒法的众生之心体,“领纳在心,名为戒体”(同上)。戒行,“谓方便修成,顺本受体”(同上),当众心之心体接受了这些戒法之后,就要按此修行,有威仪之行。戒相,是由于严格持戒而使众生体现出来的威仪之表现,“威仪行成,随所施造,动则称法,美德光显,故名戒相”(同上)。

道宣的戒体之心,接受唯识宗的影响,是以阿赖耶识中的种子为戒体。在这个问题上,相部宗的法砺按照《成实论》的观点,而以非色非心的不相应行法为戒体,东塔宗的怀素,受《俱舍论》影响,以“无表业”为色法,主张色法为戒体。这是律宗三家的分歧所在。

在判教方面,道宣提出化教和制教(或称行教)的两种判摄。一是化教,“此则通于道俗,但泛明因果,识达邪正,科其行业,沈密而难知,显其来报,明了而易述”(同上),是如来为了教化众生,使之具有辨别邪正的智慧而制定的教法。化教包括了大小乘的经论。二是制教,指“局于内众,定其取舍,立其纲致,显于持犯,决定疑滞”(同上),是如来为了使教内僧众对自己的行为有所约束而制定的教法,指各种律典。化教属于教理的方面,制教则是戒律的方面,“内心违顺,托理为宗,则准化教;外用施为,必获身口,便依行教”(同上)。

化教方面,又分为三宗,即性空宗、相空宗和唯识圆宗。性空宗讲诸法性空,指小乘教,“诸法性空无我,此理照心,名为小乘”(《行事钞》卷中四)。相空宗讲诸法相空,属大乘般若一系,道宣称之为小菩萨,“诸法本相是空,唯情妄见,此理照用,属小菩萨”(同

上）。唯识圆宗讲一切唯识，性相圆融，是大乘教中除般若一系之外的《华严》、《楞伽》、《法华》、《涅槃》、《摄论》等经论，称之为大菩萨。“诸法外尘本无，实难有识，此理深妙，唯意缘知，是大菩萨佛果证行”（同上）。这三宗判摄与唯识宗的三时教判摄多有相似之处。

制教方面，道宣也判为三宗，即实法宗、假名宗和圆教宗。实法宗是东塔怀素所推崇的，又称有宗，指说一切有部等，以色法为戒体。假名宗又叫空宗，指认为一切诸法都是假名的法藏部，以非色非心的不相应行法为戒体，是相部宗法砺所推的。圆教宗又叫圆宗，指认为一切诸法都依心识的唯识圆教，以心法为戒体，是道宣所推崇的。

在这制教三宗中，《四分律》实际上相当于假名宗，但道宣又把《四分律》判为圆教宗，他认为，《四分律》是通大小乘的，他认为这一点的主要理由，是心识戒体说，至于进一步的证明，则还有“沓婆回心”、“施生成佛”、“相召佛子”、“舍财用轻”和“识了尘境”等五种（参见《四分律删补随机羯磨疏》卷三）。道宣最终是将《四分律》会归大乘的，“终穷所归大乘之极”（《行事钞》卷上一）。

道宣还以《四分律》来会通戒、定、慧三学。《四分律》终归大乘，在此基础上，有大乘之三学的圆融无碍，戒法融摄定和慧，因而是圆妙之行。

道宣对佛教史也有独到的研究，他以慧皎为法，列十门而作僧传，这十门与慧皎所立十门大致相当，而他在每一门之后，都有一段“论曰”，来表明自己的佛教史观。如论译经在佛教史上的地位，道宣认为，“翻译之功，诚远大矣！”（《续高僧传》卷四）但自汉至唐的译经，道宣觉得“多信译人，事语易明，义求罕见”（同上）。这是因为双通梵汉两语者很少，像罗什这样的译师，能够“妙显经心，会达言方”（同上）的，不是很多。这也可见译事之难。论佛教义学

在中国的展开，道宣首先推崇道安，称他“首开衢路”，“凿荒途以开辙，标玄旨于性空，削格义于既往，启神理于来世”（《续高僧传》卷十五）。称支道林“标新理而改旦”，称道生“孤拔擅奇”（同上）。对于禅法，他评论达摩和僧稠二家，“稠怀念处，清范可崇；摩法虚宗，玄旨幽赜。可崇则情事易显；幽赜则理性难通”（《续高僧传》卷二十一）。僧稠的禅法是四念处，达摩的禅法则可以称为“虚宗”，荡遣一切执著之相，修大乘壁观法门。论戒定慧三学，道宣以为，“戒本防非，谅符身口；定惟静乱，诫约心源；慧取闲邪，信明殄惑”（《续高僧传》卷二十三）。至于律学的传播，虽有各部传入，但“今则混一，唐统普行四分之宗”（同上）。即以四分律来统一各律。

道宣的律学，一直为佛教僧众所奉持，影响至为深远，在律学以外，道宣的贡献还包括对佛教史研究的方面。他的《广弘明集》是现今研究南北朝至隋唐阶段佛教思想的重要典籍，他的《续高僧传》，也是研究自梁代至唐贞观年间佛教发展的主要资料，他的《集古今佛道论衡》，保存了从汉明帝到唐太宗时代佛教和道教论争的许多史料。因此，道宣对中国佛教的贡献也是多方面的。

三十　东渡日本传法的律师鉴真

在中国佛教发展史上，以往只有西人传经和国人取经的记载，而至唐代有所改变，中国佛教开始向外传播，东渡日本传教的道宣系律僧鉴真为最突出者，他为中日佛教文化的交流作出了不可磨灭的贡献。

鉴真（688—676），俗姓淳于，广陵江阳（今江苏省扬州市）人，他父亲原先在扬州大云寺从智满禅师受戒学禅。十四岁时，他随父亲入大云寺，看到佛像庄严，触动了长久积存在心中的向佛之

愿,就对父亲讲要求出家,父亲很高兴儿子能有这样的志向,当然同意了,正好朝廷也诏令各州度僧,随即就在大云寺从智满禅师受沙弥戒出家,父子俩同为一师。神龙元年(705),十八岁的鉴真从道宣的再传弟子道岸律师受菩萨戒,景龙元年(707),鉴真入东都洛阳,又西行长安,次年从长安实际寺律师弘景(此按《唐大和上东征传》,《宋高僧传》卷十四中作"恒景")受具足戒,弘景同道岸一样,都是道宣弟子文纲的门人。此后,他在洛阳和长安两地从融济学道宣的南山律,从义威等律师学法砺的相部律。在诸家名僧的指导下,鉴真学业大进,"三藏教法,数稔该通"(《鉴真传》,《宋高僧传》卷十四)。

开元元年(713),鉴真回到扬州,一方面讲律,也收授徒众,以后的二十多年,他先后讲《法砺疏》及《四分律疏》四十遍,道宣的《四分律钞》七十遍,《轻重仪》十遍,《随机羯磨疏》十遍。又度僧四万多,一些弟子成为一方宗首。又造寺、写经、造袈裟、开悲田院救济贫病之人。

开元二十一年(735),日本僧人荣睿、普照等来唐朝留学,当时中国佛教界以戒律为入道之正门,不持戒者,为人所不齿,而日本国的佛教界当时连传戒僧都没有,于是他们先请洛阳大福先寺僧人道璇随日本副使先乘船去日本传戒。

天宝元年(742),这两位日僧准备回国,临行前希望能请到鉴真,他们托宰相李林甫的哥哥写了封书信,带给扬州仓曹李凑,请他造大船,备足粮。自己带上日本来的两位同学和几位中国、高丽僧人同访鉴真。到扬州时,鉴真正在大明寺讲律,两位日僧申述延请之意。鉴真认为,日本是与佛法有缘的,应该有人去传法。又问众僧:"谁有应此远请,向日本国传法者乎?"(《唐大和上东征传》)众僧无对,鉴真说,为了传法,应该不惜身命,"诸人不去,我即去耳!"(同上)当即又有二十一人愿同往,于是鉴真开始了六次东渡

的艰难历程。

正当鉴真一行在筹备船粮时,一位叫道航的僧人提了个建议,认为东行传法的人,应该德高行清,像如海这样的少学者,不能去。意见提得很直率,如海很生气,裹了头就到淮南采访厅,诬告道航造船入海,私通海贼。采访使当即着人将如海收审,又去诸寺搜查,最后查清了真相,但仍以海贼盛行为由,不许出海,没收所造船只,物品还僧,如海被杖六十后发回原籍还俗。四位日僧放还回国,但荣睿和普照让另外两位先回去。第一次东渡计划失败。

荣睿和普照避开官府,又来找鉴真商量。鉴真另想办法,买来一条军用船只,雇了十八位船工,置办了大量物资和佛教经像法器,带上连两位日僧在内的十七位僧人,各类工匠八十五人,于天宝二载(743)开航。但船行到狼沟浦(今江苏南通市狼山附近),被恶浪打破,众人落水。第二次东渡又遭挫。

船修好后,到大屿山(在今浙江沿海)一带停了一个月,待风顺了出发,想到桑石山去。结果又遭风浪,船再次被打坏,水米全无,人员饿了三天,才得到当地人的救援,安置在明州(今浙江宁波)的阿育王寺。第三次渡海又失败。

天宝三载(744)初,鉴真因住明州,当地僧众来请讲律援戒,巡回于杭州、湖州、宣州。越州(今浙江绍兴)有人到州官告状,说日僧荣睿想诱骗大和尚到日本去。荣睿因而被捕,递解长安,至杭州时因病而被释放。鉴真看到荣睿为请传法僧,不辞艰辛,深为赞许,更坚定了东渡的决心,于是遣三人前往福州买船置粮,自己率三十多人南下。到温州时被拦截,原来扬州僧、鉴真弟子灵祐担心师父,数年间生死不明,请各地发现后留住。鉴真又被护送回扬州,但他因此而两个月间不见笑容,灵祐一再忏悔,鉴真才有所转颜。第四次渡海的努力又受挫。

天宝七载(748)春,荣睿和普照又来到扬州崇福寺找到鉴真,



鉴真又开始准备渡海用品，自六月于新河(今扬州市南)出发，同年十月中旬，在航海途中被狂风吹到了振州(今海南崖县南)。上岸后渡过海峡到雷州，经广西而到广州。这时日僧荣睿因病在端州(今广东高要县)去世。鉴真到广州后住了几个月，又到韶州(今广东韶关附近)，另一位日僧普照这时告别鉴真北上明州阿育王寺，临别时，鉴真执手悲泣。由于长期奔波，加上天气炎热，鉴真双目逐渐失明，他离开广东，到江州(今江西九江)乘船到江宁，返回扬州。第五次渡海也没成功。

天宝十二载(753)，日本遣唐大使一行人来拜见鉴真，请他再次东渡，六十六岁的鉴真允诺了，十月底上船，随日本使臣东行，这时普照也闻讯而来了。带去的法物有佛舍利、多种佛像和菩萨像，经卷有金字《华严经》、《大佛名传》、《大品经》、《大集经》，还有南本《涅槃经》、《四分律》、法砺、光统的《四分律疏》、天台宗经典、南山律典、东塔律典、《比丘尼传》、《大唐西域记》、《戒坛图经》等共四十八部，还有一些书法真迹等。

这次渡海经过周密准备，避开了寺院方面的严密防范，于十一月十五日正式开航，四舟齐发，十二月七日到达日本本土。日本天平胜宝六年(即唐天宝十三载，754 年)二月一日到达难波(今大阪)，四日到达首都(今奈良)，日本皇帝派官员宣诏，表示欢迎，迎鉴真入东大寺，设坛传戒，授鉴真为“传灯大法师”。自天宝二载(743)，历经十二年，鉴真决心不改，前后六渡，终于遂愿。

一到日本，鉴真就开始传戒，先给天皇授戒，然后是皇后、皇太子，再给四百名沙弥授戒，又给八十多名僧人重新授戒。天皇赐给田宅，鉴真在受赐的亲王旧宅上改建成寺庙，即现存的唐招提寺。

天平宝字七年(即唐广德一年，763 年)，鉴真在唐招提寺入灭。

鉴真在中日文化交流史上的地位，与玄奘在中印文化交流史

上的地位一样，都是不朽的，他给日本文化以多方面的影响。就佛教方面而言，他传播了中国佛教南山律、相部律，日本奉他为南山系第三祖，相部系第五祖。他又传播了天台宗教法，他带去的经典中，天台部分就有《止观法门》、《法华玄义》、《法华文句》、《四教仪》、《小止观》、《六妙门》、《释禅波罗密次第法门》和《法华忏法》等，是日本弘传天台宗的先驱。鉴真对佛教建筑、造像、雕刻等都很在行，他造戒坛依南山宗的规则，但又参考天台教理。唐招提寺的建筑风格，影响到日本以后的佛教建筑。鉴真还精通医药，被日本奉为医学始祖，留有一卷秘方。鉴真带去的书法艺术作品也对日本的书法产生了影响。

三十一　东塔律师怀素

在南山宗和相部宗之后，怀素对两家都感到不满意，因而自己阐发《四分律》大义，创立宗派。因其常居长安西太原寺的东塔，后人称其学为东塔宗。

怀素(625—698)，俗姓范，祖籍南阳(今河南省南阳市)。其父在长安任官职，自己生于长安，因此怀素也可以说是京城人。怀素童年时就显得超常，“幼龄聪黠，器度宽然”(《怀素传》，《宋高僧传》卷十四)。曾有人预言他将来必有大器。十岁时，怀素忽然生出落发为僧之念，要求出家，父母劝阻不住。出家后，怀素广学经论，其中也向法砺学过律学。后听说玄奘回长安，怀素又坚决要求拜玄奘为师，因此僧传中也称怀素为“奘三藏弟子”(《如净传》，《宋高僧传》卷十五)。《宋僧传》中似乎主张怀素先事玄奘，后向法砺求律，但法砺死于贞观九年(635)，玄奘是645年回的长安。怀素受具足戒是在二十二岁。受戒后，专攻律部，曾从道宣学过《四分律删繁



补阙行事钞》。但他通过研习诸家律学，发现都有不足，很不满意，称："古人义章未能尽善。"（《怀素传》，《宋高僧传》卷十四）于是决心自己著书立说。咸亨元年(670)，怀素开写《四分律开宗记》。上元三年(676)，怀素回京，奉诏住进西太原寺，他一边听道成讲律，一边继续写作，到永淳元年(682)，写完《四分律开宗记》，"十轴功毕，一家新立，弹纠古疏，十有六失焉"（同上）。他对道宣、法砺等人的"古疏"多有批评，说"相部无知"，"南山犯重"（同上）。怀素的疏称为"新疏"。新疏一出，反响很大，引起的震动"无远不闻"（同上）。自此新旧三家并立，各有所传。唐大历十三年(778)，代宗敕三宗传人定两种疏的次序。建中二年(781)，如净上奏，请予二疏并行，得到批准。

怀素本人行律可能远不如道宣，所以临终时告诉秀章说："余律行多缺，一报将终。"（《怀素传》，《宋高僧传》卷十四）他生前讲新疏五十余遍，所写著作，除了《四分律开宗记》外，还有《四分僧羯磨》、《四分尼羯磨》现存。佚失的有《遗教经疏》及《钞》、《俱舍论疏》、《开四分宗拾遗钞》、《四分比丘戒本》、《四分比丘尼戒本》。

唐代宗时，相国元载上奏，要求在成都宝园寺置戒坛，传怀素新疏。他又命如净为怀素作传。

怀素对于戒的看法，首先以戒为佛法第一义，"戒为德本，称为要义……当知戒为第一"（《四分律开宗记》卷二）。之所以称其为"要义"，是因为戒能发起出离生死海之行，"凡欲起修，莫不由此"（同上）。

戒之为戒，有六重意义，一是"尸罗"，意为清凉；二是妙行；三是业，包括身语意三业；四是指律仪，能使身、口调柔合法；五是别解脱，以初刹那之别，别（弃舍）一切恶；六是业道。

戒是对治种种过患的，"凡言戒者，对患称名"（《四分律开宗记》卷一）。原则上讲，有多少过患，就有多少种戒，但"患境无疆，

戒乌有限?”(同上)要有个基本的分类。要言之,可以把戒归纳为两种,表戒和无表戒。所谓“表”,“身语造作,有所表示,令他了知,故名为表”(《四分律开宗记》卷十二)。这个“表”具有“悬防”即“防非止恶”的作用,称表戒,实际上是指受戒者登戒坛,发表身业、口业和意业于外,而受得戒法。这个“表”取其表现于外,可以感知的意义。所谓“无表”,“因表发生,无见无对,不可表示,名为无表”(同上)。受戒者虽在心中得戒,相续随转,但不表现为外在的业,没有表现出来,无法让人直接感知,所以称无表戒。这结合了表色和无表色两种说法,怀素也以此来说明戒体论,表和无表,都是色,都是戒体。

一般也把戒分为止持和作持两大类,关于这两种戒,怀素认为,止持戒是防止众生身、语不造诸恶的戒类,“言止持者,奉戒之徒,禁防身、语不造诸恶,目之为‘止’。止而无违,顺本受体,令戒光洁,因之为‘持’。持由止成,故曰‘止持’”(《四分律开宗记》卷九)。作持戒是讲具体的行戒规则,“言作持者,奉顺圣教,作法作事,对事作法,称之为‘作’。‘持’如前释。持由作成,故曰‘作持’”(同上)。这些理解都是一致的。

根据怀素戒是“对患称名”这一戒的起源论,止持戒和作持戒的出现,是因为有两种过患,两种“犯”,一是作犯,二是止犯。作犯是违清净行,“言作犯者,不守,违教起非,广造诸恶,称之为‘作’。作而有违,不顺受本,令戒毁坏,名之为‘犯’。犯由作成,故曰‘作犯’”(同上)。止犯指违背圣教,不能遵教而行,“言止犯者,不能准教,策进身语,习成行解,名之为‘止’。释‘犯’如前。犯由止成,故曰‘止犯’”(同上)。

二种犯是恶的根源,有此二犯,不能得解脱,如欲舍恶从善,就必须奉守二种持,才有希望出离。有“二犯”,而有“二持”对治。

就《四分律》而言,虽然前半部的僧、尼戒本是止持戒,后半部

二十犍度是作持戒，但是，怀素觉得止、作二持并不能看作是《四分律》的宗旨所在。传统的观点，有以止、作为宗旨者，有以受、随作为宗旨者，有以止恶作为宗旨者，有以教、行作为宗旨者，有以因、果作为宗旨者，有以时、处作为宗旨者，有以止善作为宗旨者。怀素认为，这七家异说，都不应立。他分别加以破斥，提出以戒行为宗，所谓止、作二持，都是别法，"大教宗归，不可尊其别行"(《四分律开宗记》卷一)。而受、随二法，本身就包含在止、作之内，更不能立为宗。

关于戒体，是三家律宗分歧最大的地方。怀素认为，对于这样重要而又深奥的问题，一般人是难以达其宗旨的，"戒体者，性相幽玄，义理微隐，自非学穷三藏，识洞五明，无以测其旨源，知其诠际"(《四分律开宗记》卷十二)。而往古俊杰、当今彦英在这个问题上，多不通悟。

南山宗的道宣主张心法戒体，"心是虑知，得为戒体，色顽无知，故非戒体"(同上)。怀素认为，承认心是戒本，那么戒也应能够虑知，而事实并不这样，戒"既不虑知，岂应正理?"(同上)所以心不是戒体。法砺的相部宗主张非色非心为戒体，"然依《成实》，先明无作，其无作体，定用非色非心"(同上)。怀素认为，这种戒体论也"不应正理"。

怀素自己提出了色法戒体论，依说一切有部的经典《俱舍论》为根据来说明。色的特性是"碍变"，即有质体，能变化，由极微聚集而成。色有表色和无表之分，无表依表而生。

怀素对诸家既有批评，又有继承，如他在判教上接受道宣的看法，将一代教法区分为化教和制教两大法门，化教是如来为教化众生而开示的佛法，"如来启宣因果邪正是非，欲使众生背恶崇善，修因克果。此能生解，名之为'化'。诠化之文，名之为'教'"(《四分律开宗记》卷一)。制教则是规范众生言行的教法，"如来因过禁其

轻重，勒于身口犯不犯相，名之为‘制’。制由言显，名为制教”（同上）。

怀素的《四分僧羯磨》和《四分尼羯磨》是在研究了道宣等五人所集的羯磨之后，感觉到诸家都有欠缺而制作的。诸家的欠缺，怀素特别提到了道宣，批评他的《删补随机羯磨》“近弃自部之正文，远取他宗之旁义。教门既其杂乱，指事屡有乖违”（《四分僧羯磨序》）。在这两部羯磨中，怀素分方便、结果、授戒、师资等十七部分来组织。

怀素的后学，并不很多，后世传律者多以南山系为宗，但怀素的思想是在分析批评前人的基础上发展起来的，在当时曾十分轰动。怀素的这种批评精神，也是追求真理者必需的品质。

三十二　传译根本说一切有部律典的义净

义净在中土所学，精于律宗，后又兼学唯识，但他在中国佛教史上的贡献更在于译经，在四分律盛行之时，译介根本说一切有部的律典，被誉为四大译经家之一（按鸠摩罗什、真谛、玄奘、义净为四家之说）。

义净（635—713），俗姓张，字文明，齐州（今山东历城）人，一说范阳（今河北涿州市）人。义净童年时代就出家，并遍访佛学名家，广读经论，十八岁时，仰幕法显、玄奘西行之举，立志游印度（此据《南海寄归传》，《宋高僧传》本传作十五岁萌志西游）。受具足戒后，学习道宣、怀素两家的律学长达五年之久，又先后在两京（洛阳和长安）学习各种经论。唐咸亨元年（670），义净在长安邀同学处一和弘祎等西行，但这两人都未能坚持。他们走的是海路，须到南方去坐船。处一根本就没有出长安，弘祎陪义净走到江宁就不走



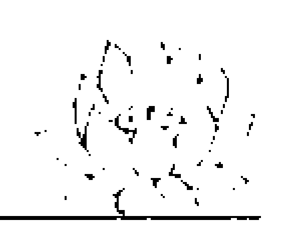
了。义净一个人走到丹阳时,遇到一位同行者。同年在扬州坐夏,又遇到一位将赴龚州(今广西平南县)做官的冯孝铨,三人同行,次年至番禺(今广州)。在番禺又遇上几十位志同道合者,但等到要登船时,他们又都退却了,仅有弟子善行相随。此行得到州官冯孝铨的大力资助。在海上航行二十天后,到达室利佛逝(今苏门答腊),在此学习声明五个月,这时弟子善行因病不能再陪义净远游,乘船回国。义净一个人继续走,于咸亨四年(673)二月到达东印度的耽摩梨底国,在此遇到另一位已住了一年的唐国求法僧。义净学习了一年梵语,就前往中印度,遍礼圣迹,"鹫峰、鸡足,咸遂周游,鹿苑、祇林,并谐瞻瞩"(《义净传》,《宋高僧传》卷一)。先后游历三十多个国家,曾经在五印佛学的中心那烂陀寺学习十一年,当初玄奘就是在这里学习过并取得巨大成就的。在这十一年中,义净学习了大小乘各种经论,又搜求到梵本经典近四百部,这才饱学满载而归。归国时仍走海路,垂拱三年(687),又经室利佛逝,在此译经、写作,期间因为缺少纸墨等品和笔受等助译人员,又派人北上回国求取。译出经典后,又派人送回国,同时送回的还有义净所撰的《南海寄归传》。证圣元年(695),义净一行回到洛阳,武则天率众到东门外迎接,敕住佛授记寺。

回国后,义净就从事译经工作,起初,他和从于阗来的实叉难陀共译《华严经》八十卷本,自久视元年(700)之后,他就另组译场,亲自负责译经。所译可分三阶段,从久视元年到长安三年(703)的三年中,译出《金光明经》、《能断金刚般若经》等经,《根本一切有部毗奈耶》等律,《掌中论》等论,共二十部,助译者有中印僧人十四人,武则天专门为这些译典作了《圣教序》。自神龙元年(705)到景龙三年(709),译出《孔雀王经》等四部经,助译者有僧俗七人,驸马杨慎交亲自监译,唐中宗则为这此译作写了《大唐龙兴三藏圣教序》。自唐隆元年(710)到景云二年(711),又译出二十多部。

先天二年(713),义净卒于长安,葬事均由官方出面办理,建塔于洛阳的龙门之北。

义净一生译经,据《宋高僧传》卷一记为五十六部,二百三十卷,据《开元释教录》卷九载为六十一部,二百三十九卷。义净另外还撰有《南海寄归传》四卷、《求法高僧传》二卷和《说罪要行法》、《受用三水法》、《护命放生轨仪法》等作品。

从义净的译籍看,"虽遍翻三藏,而偏攻律部"(同上)。所译律藏,又专于根本说一切有部之律。说一切有部的律藏,是罗什等译的《十诵律》,根据清辨的观点,根本说一切有部是后来从说一切有部中分化出来的,义净接受了这种看法,所以义净认为,《十诵律》不是代表根本说一切有部的律藏。但根本说一切有部的律仪大旨,与《十诵律》基本相似,并非完全没有联系。从其所译来看,《根本说一切有部毗奈耶》五十卷和《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》二十卷分别相当于《十诵律》中的比丘和比丘尼戒法,为比丘和比丘尼的根本大律;《根本说一切有部毗奈耶出家事》四卷相当于《十诵律》中的受具足戒法,说出家受戒之法;《根本说一切有部毗奈耶安居事》一卷相当于《十诵律》的安居法,说安居时所守的戒律;《根本说一切有部毗奈耶随意事》一卷相当于《十诵律》中的自恣法,讲自恣时所守戒律;《根本说一切有部毗奈耶皮革事》二卷相当于《十诵律》中的皮革法,讲皮屣、皮卧具等制作使用之戒律;《根本说一切有部毗奈耶药事》十八卷和《十诵律》中的医药法相当,讲食物方面所守之律,以一切食物为药;《根本说一切有部毗奈耶羯耻那衣事》一卷相当于《十诵律》中的迦絺那衣法,讲安居完后受袈裟时应守之律;《根本说一切有部毗奈耶杂事》四十卷相当于《十诵律》中的杂法,除了说些受戒、安居之律外,还讲其他细杂之事应守之律;《根本说一切有部毗奈耶破僧事》二十卷相当于《十诵律》中的调达事,讲提婆达多以邪法分离僧众之事;《根本说一切有部尼陀那目



得迦》十卷相当于《十诵律》中的增一法，讲律的缘起本生。相对照而看，义净所译和《十诵律》属于同一系，而非别的部派之律，只是两者之间内容上稍有出入，义净所译有《十诵律》中未记者，《十诵律》中所记者，义净也有缺译者，这两种律可能是同一部派的律在不同地区的流传本。

义净对于律的看法，要求律典简明扼要，特别是对律进行讲疏的律师，更应坚持这个原则，“论断轻重，但用数行，说罪方便，无烦半日”（《南海寄归传》卷一）。但中国所传律法，“诸部互牵，而讲说、撰录之家，遂乃章钞繁杂”（同上）。这样做就根本不能吸引众僧，律学的衰败落漠就是自然而然的了。他反对国内律法的繁杂，专门撰写“内法四十章”，介绍了印度僧众常守的基本律仪共四十条，实际上把印度有部律简化了。他还专门译有《根本说一切有部戒经》一卷和《根本说一切有部苾刍尼戒经》一卷，这两种经是大部比丘律和比丘尼律简化。义净的这一思路，是符合国人的传统思惟习惯的。

义净在义学方面，偏重于瑜伽系的学问，这一系的经典，他译有护法的《成唯识宝生论》五卷、陈那的《掌中论》一卷、《观所缘论》一卷、《观所缘论释》一卷、《观总相论颂》一卷、《因明正理门论》一卷和《集量论》（此译本已佚）。于般若部，义净译出《能断金刚般若经》一卷。

对于中观学派和瑜伽行派两系的思想，义净主张两家没有水火不相容之处。中观讲俗有真空，体虚如幻；瑜伽讲外无内有，事皆唯识，这两家“咸遵圣教，孰是孰非？同契涅槃，何真何伪？……依行则俱生彼岸，弃背则并溺生津”（同上）。这也是对国内性相二宗互相排斥而提出的中肯批评。

义净还译有密教类经典，如《佛说大孔雀咒王经》三卷、《佛说佛顶尊胜陀罗尼经》一卷、《佛说一切功德庄严王经》一卷、《佛说庄

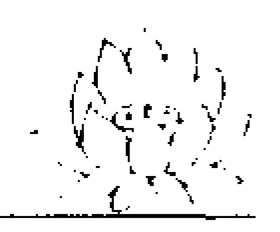
严王陀罗尼咒经》一卷等。

义净的译风，偏于直译，由于他精通梵、汉两种文字，所译非常准确，赞宁把他与玄奘并论，说他“传度经典，与奘师抗衡”(《义净传》,《宋高僧传》卷一)。并称他为释门之“象胥”(象胥是《周礼》中所载通异邦语言者)。义净的门人虽然很多，但他所传的律典，后世影响不大，未能改变律学界的律繁以及四分律一统天下的状况。作为求法高僧，他在中印文化史上的影响是很大的，他的《南海寄归传》和《求法高僧传》有很高的历史价值。

三十三　牛头宗创始人法融

中国佛教中依经教立宗的都称教门，标榜不依经教、教外别传的是禅宗。禅宗到唐代五祖门下发展出南能北秀二系，但有一家却是在这二系之外的，推其祖为牛头法融。

法融(590—657)，俗姓韦，润州延陵(今江苏省丹阳市延陵镇)人，其家庭是当地有名的望族。十九岁之前，他已遍读儒道典籍，《续高僧传》本传记有他思想转变的一段话：“儒道俗文，信同糠粃，般若止观，寔可舟航。”(《法融传》,《续高僧传》卷二十一)于是放弃儒道而改学般若三论学。当时的三论重镇在茅山，法融便上茅山出家。按道宣的记载，法融上茅山还有一个原因，是为了逃婚，“为娉婚，乃逃隐茅岫。”(同上)法融在茅山向炅法师学三论，一说炅法师就是兴皇法朗的弟子大明法师。茅山三论学风是重慧轻定，法融认为这样其实难以入道，“慧发乱纵，定开心府。如不凝想，妄虑难摧”(同上)。无定之慧，容易流入狂慧，妄念丛生。因此法融就在林中习定，前后达二十年，终“大入妙门百八总持”(同上)。百八总持本自《楞伽经》中大慧菩萨提出一百零八句问佛法，佛以一百



零八句作答。武德七年(624)房玄龄整肃僧籍,每州只存一寺,每寺仅准留三十人,其余还俗编户,法融进京陈情说理,表文"文理卓明,词彩英赡"(同上)。房玄龄要法融还俗,他家乡的四千多僧众即可依旧不动。法融依令还俗回了老家,以后再度出家,但不知确切时间。这样他就保住了一批僧众的僧籍。这种关键时刻出面救法的举动,使他在当地得到很高的声望。

贞观十年(636),法融到金陵牛头山幽栖寺北岩下立茅舍修禅,数年间就有一百多个追随者。据说他禅定时,与山中鸟兽和谐相处。牛头山佛窟寺藏有七类内外经书(佛经、道藏、佛教史、儒书、医学、图符等),法融的茅舍离该寺十五里。他来寺中阅藏抄经,归幽栖寺研究,达八年之久,由此而达到融会贯通的境地。从此之后,开讲各类经典,先于贞观二十一年(647),在本寺讲《法华经》开权显实、会三归一之旨,又出幽栖寺讲《大集经》。永徽三年(652),法融应邀到金陵建初寺讲《大品般若》,听众二千人。后江宁县令又再三请他讲《大集经》。

永徽(650—655)年中,因陈硕真起义,官府在平息过程中也伤及僧尼,使僧尼到处逃亡。逃到金陵的僧尼,各寺都不愿收纳,有三百多人跑到法融的山头,县官不许收留,法融却收留下来。法融的僧德,于中可见。

显庆元年(656),司功萧元善邀法融进京。对于从山林被招入京城,法融是有些无奈的,临行诀别:"从今一去,再践无期。离合之道,此常规耳。"(同上)其悲戚气氛,感动山中生灵,以至于"禽兽哀号,逾月不止"(同上)。第二年的闰正月二十三日,法融就在金陵建初寺去世。

关于法融和道信的关系,正统禅史都以法融为道信的旁出弟子,为东山弘忍的同门学。最早由李华在《润州鹤林寺故径山大师碑铭》(作于天宝十一载,即752年,载《全唐文》卷三二〇)中,说道

信印证法融的禅法。但这种重要事件，在《续高僧传》的《法融传》中并无记载。《道信传》中也未提及。想是在达摩至弘忍一系已为禅界定说的情况下，润州籍的僧人推出名望很大的老乡法融为初祖，再以与法融同时代的道信有师承关系，而可上推至达摩。这是既非出自神秀，亦非出自慧能的润州系禅僧抬高自身地位的好方法。但法融和道信之间有过联系，这种可能性是很大的，只是难知何时以何种方式见过面。

关于法融以后的传承世系，经过多种不同的说法，到宗密记载后，形成法融、智岩、惠方、法持、智威和慧忠的六祖定说。这些人多是江宁和润州丹阳人，所持的基本观点和法融大致相似，归入一系是有一定依据的。即使他们之间并无师承关系，法融的牛头禅之存在是无可怀疑的。

法融的著作，道宣没有记载，只说看了他的作品，觉得其特征是一个"融"字，融合之融，所以他说："融实斯融。"（同上）法融的"融"，实际上是这个圆融之"融"。天台的佛窟遗则曾集其文为三卷，已佚。宗密记载法融作《绝观论》，永明《宗镜录》中曾引述，近代敦煌发现一些《绝观论》的本子，被认为是法融的作品，另有一篇《心铭》，也被认为是法融所作。

法融是一个禅教并重、定慧双修的禅僧，他的禅法，被宗密归入讲一切皆空的泯绝无寄宗一类，宗密并对法融作了专门的分析，这种分析至今仍是权威性的。宗密说："牛头宗意者。体诸法如梦，本来无事，心境本寂。非今始空，迷之为有，即见荣枯贵贱等事。事迹既有，相违相顺，故生爱恶等情。情生则诸苦所系，梦作梦受，何损何益？有此能了之智，亦如梦心，乃至设有一法过于涅槃，亦如梦幻。既达本来无事，理宜丧己忘情，情忘即绝困苦，方度一切苦厄。此以忘情为修也。"（《禅门师资承袭图》）

法融禅法的基础是般若学的性空假有论，法融把这种性空称



之为虚空，虚空为佛法的根本宗旨，这个空是从色法到心法的一世皆空，所存者只是假名，连空本身也是空的，“假名毕竟空，亦无毕竟空，若身心本无，佛道亦本无，一切法亦本无，本无亦本无。”(《宗镜录》卷四十五引《绝观论》)这个空观是从心、身推广出去的。

在佛性论上，法融主张众生本来是佛，“菩提本有”(《心铭》)。众生之所以是众生，只是不能照见自性，烦恼覆障自性。当然，这是一般的分析，从本质上讲，心体空寂，无佛无众生，“非清非浊，非浅非深”(同上)。法融不只认为有情有佛性，无情也有佛性，他讲道无所不遍，草木之类，也本来合道。在此之前，吉藏也表达过这个看法，后来湛然也有一色一香无非中道之语，也讲无情有佛性。

众生如何成佛？法融提出了众生自有灵知观照的看法，“灵知自照，万法归如”(同上)。引申下去就是一种无修论。这一观点也是后来禅宗诸禅(如慧能、神会、宗密等)常说的，也就是一种本觉论。灵知之说一般认为是由神会提出，宗密大加阐发的，法融在此首先使用，意义自然非同一般。

根据这种性空之理，法融展开其定慧双修的原则。所谓慧，就是“常解寂灭”(《宗镜录》卷九十七引《绝观论》)。理解了这种空性，就是悟，就是得到了佛慧。定则是保持寂灭之心，“心性寂灭为定”(同上)。如何保持这种空性，如何修行？法融提出“绝观”论，断绝观照(体悟、照察、认识)之心，不要试图去认识、解释任何东西，“绝观忘守”(《心铭》)。这种方法也叫“无心”，称为“无心用功”(同上)。无心于万物，因为一切色法都是空，无法对之加以认识，“本无一法，谁论熏炼？”(同上)如果心执著于任何一物，心就有滞，有滞就不通，不能了达事物的本性。“一心有滞，诸法不通”(同上)。这一点，法融也称为“安心无处”(同上)。不仅无心于万物也无心于去除烦恼。一般认为，佛性本有，但为烦恼所障，所以成佛先要去除烦恼。法融认为“烦恼本无，不须用除”(同上)。烦恼本

来就是空的。同样,也不要有成佛之心,"无心无佛"(同上)。这种修行,实际上是一种无修之修。法融将这种无修称之为婴儿行,"不须功巧,守婴儿行"(同上)。

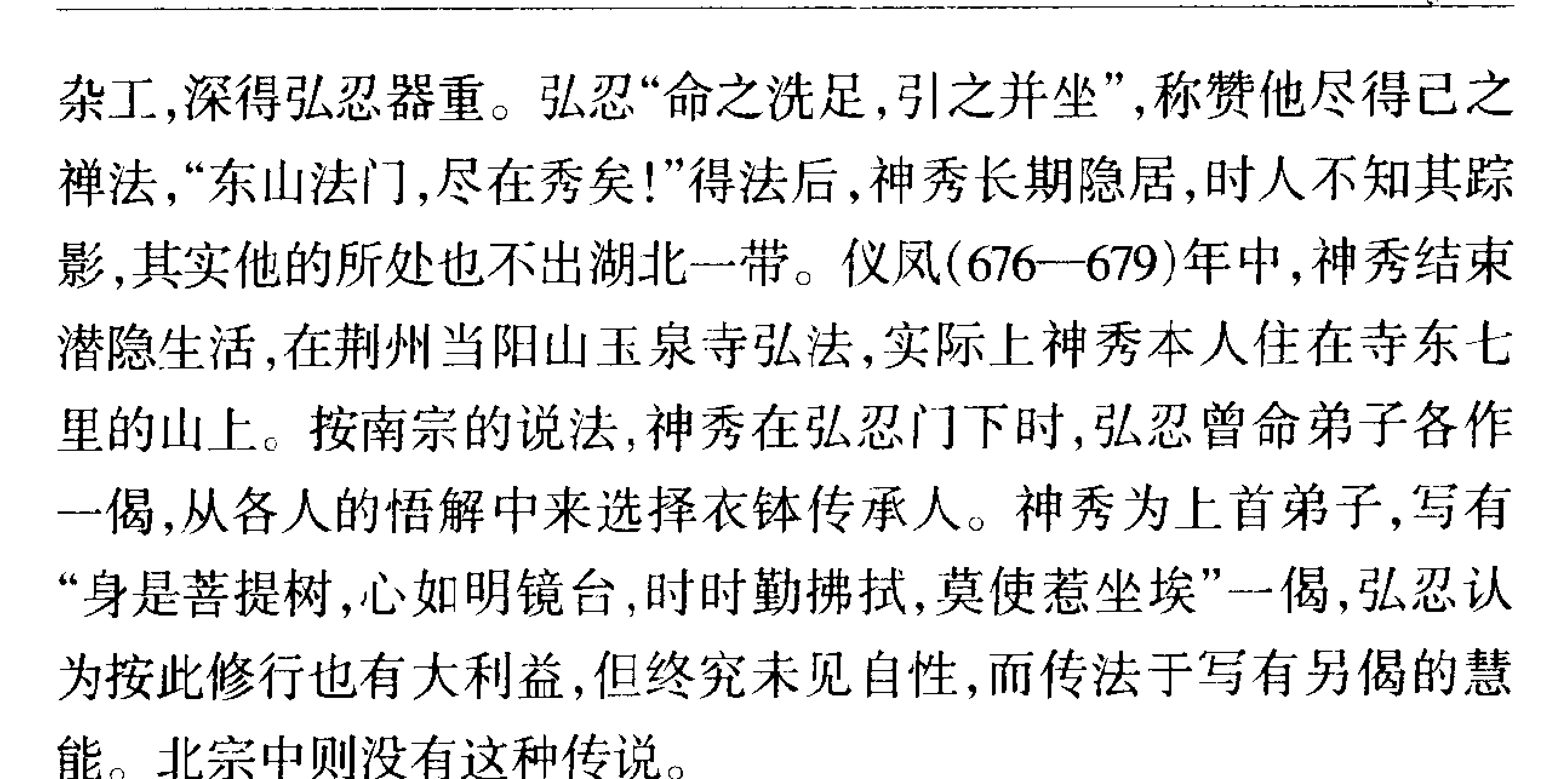
这种无心或无修所得的境界,是一种无知无得的境地,佛教的终极真理不是任何限定性的知识可以理解的,"至理无诠,非解非缠"(同上),只能以无知而知。所谓的解脱,也不是指证得了佛性,因为佛性本有,无所谓得与不得,一切皆空,这种觉悟,也是觉悟这个空,因而叫无得。

法融的禅法,与后来的慧能禅法有许多相通的地方。禅宗是最能代表中国佛教的基本精神的,而要探索这种精神之源,不应只从慧能始,也应考虑法融的地位。

三十四　禅宗北宗创始人神秀

禅宗的南北二派虽在弘忍下分出,但这种分派之说的真正盛行是在神会为慧能争正统之后。南宗人以南顿北渐来区分两宗的不同特点,不过以神秀为代表的北宗并不是一个"渐"字所能包容得尽的。

神秀(606—706),俗姓李,河南尉氏(今河南省尉氏县)人,他少年时代曾经学习儒道经典,据《传法宝记》载,隋末时,王世充起兵,致使河南、山东一带饥疫遍地。神秀到荥阳筹粮,遇到一位善知识,便随其出家。张说的《唐玉泉寺大通禅师碑》记载神秀于唐武德八年(625)在洛阳天宫寺受具足戒,然后游历各地,"寻思慕道"(《楞伽师资记》卷一)。游历的区域大致在我国东南地区。五十岁时(此按《大通禅师碑》,一说为四十八岁)到湖北黄梅县东北的双峰山东山寺参谒弘忍禅师,在弘忍门下做了长达六年的打柴、汲水之类的勤



杂工,深得弘忍器重。弘忍"命之洗足,引之并坐",称赞他尽得己之禅法,"东山法门,尽在秀矣!"得法后,神秀长期隐居,时人不知其踪影,其实他的所处也不出湖北一带。仪凤(676—679)年中,神秀结束潜隐生活,在荆州当阳山玉泉寺弘法,实际上神秀本人住在寺东七里的山上。按南宗的说法,神秀在弘忍门下时,弘忍曾命弟子各作一偈,从各人的悟解中来选择衣钵传承人。神秀为上首弟子,写有"身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使惹尘埃"一偈,弘忍认为按此修行也有大利益,但终究未见自性,而传法于写有另偈的慧能。北宗中则没有这种传说。

神秀在玉泉寺收徒授法,名声不断扩大,渐渐传到主张扶持佛教的武则天耳中。武则天请他出山进宫,久视元年(700)遣使迎请,大足元年(701)邀入东都洛阳宫中,受到武则天的优厚礼遇,武则天在神秀的老家尉氏设置报恩寺,以表彰神秀,又亲自向神秀垂问佛法大义。武则天死后,中宗对神秀更加看重。

神秀自己曾经多次要求离宫还山,但未能如愿,中宗皇帝说:"禅师迹远俗尘,神游物外,契无相之妙理,化有结之迷途,定水内澄,戒珠外彻。弟子归心释教,载伫津梁,冀启法门,思逢道首。禅师昨欲归本州者不须,幸副翘仰之怀,勿滞枌榆之恋。"(《楞伽师资记》卷一)给了神秀很高的评价,暗示他朝廷有用得着他的地方,不要提回乡之事了。

神龙二年(706),神秀在洛阳天宫寺去世,临终前留有"屈、曲、直"三字遗嘱。死后谥"大通禅师"号。

神秀的禅法,禀承东山法门,"禅灯默照,言语道断,心行处灭,不出文记"(同上)。注重坐禅修心,没有著作留世。后人根据宗密对北宗神秀的思想分析,发现有一批敦煌卷子为神秀的著作,即《大乘无生方便门》(斯坦因〇七三五号)、《大乘五方便北宗》(伯希和二〇五八号)、《无题》(伯希和二二七〇号)、《无题》(附《赞禅门

诗》斯坦因二五〇三号),这些讲五方便的修行方法。另外还有《大乘北宗论》(斯坦因二五八一号),讲不起心;《观心论》(斯坦因二五九五号),讲禅理。这些作品是神秀后人所撰或所记,既有反映神秀本人思想的,也有反映神秀门徒思想的。

神秀禅法所依经典,仍然是《楞伽经》,"特奉《楞伽》,递为心要"(《大通禅师碑》)。弘忍曾说,他与神秀讨论《楞伽经》,最为投机。"我与神秀论《楞伽经》,玄理通快,必多利益"(《楞伽师资记》卷一)。神秀本人在答武则天垂问依何典诰时,说依《文殊说般若经》一行三昧。《楞伽经》倡导如来藏思想,强调自心本净,客尘所覆,因而不见净心。禅宗自达摩以来,便安心去染。一行三昧是指以无相来观察法界,证悟法界的无差别相。要入一行三昧,须修念佛法门,通过念佛而达到安心。所以神秀的禅法,也是以安心为重要特征的。

神秀的安心法门,是为观心,观心之空幻。神秀以心为万法之主,"立万法者,主乎心矣"(《大通禅师碑》)。《观心论》也记载说:"心者,万法之根本也。一切诸法,唯心所生。"这个能生万法的心,实际上是指妄心,在这个妄心之内,包藏有真心,观心就是要观妄心之空幻,而得真心,"观心若幻,乃等真如。"(《大通禅师碑》)《楞伽师资记》中所载神秀的语录,"此心有心不?心是何心?""见色有色不?色是何色?"就是讲空的意义,不仅色空,心也是空幻的。这种真心妄心之说,也源于《大乘起信论》的一心二门思想,一心而有心真如门和心生灭门。心真如门或真心为心之体,心生灭门或妄心为心之用。这就有了体用的概念。神秀曾讲自己的禅法,就以体用心为纲,"我之道法,总会归体用两字,亦曰重玄门,亦曰转法轮,亦曰道果"(《楞伽师资记》卷一)。"重玄门"是指神秀禅法中禅理的部分,玄门之说,也是采华严宗的说法(神秀对华严思想,实际上也多有吸收)。"转法轮"指传法弘禅,"道果"是指禅行。

观心究竟如何去观，这就涉及到神秀的禅行问题了，张说概括为"专念以息想，极力以摄心。其入也，品均凡圣，其到也，行无前后。趣定之前，万缘尽闭，发慧之后，一切皆如"。(《大通禅师碑》)这是由定发慧，因定入慧。禅定的方法在于息想，即息灭妄念；摄心，即使心不生妄念。要息灭妄念，"匪磨莫照"(同上)，必须是磨去尘垢妄念，才能使心体照明。南宗人所讲到的那首神秀的四句偈，大致符合神秀的这种思想，虽然它不一定是神秀本人所作。在敦煌文献里，这种观心方法表达为看心、看净，"看心若净，名净心地。莫卷缩身心，舒展身心，放旷远看，平等尽虚空看。"(《大乘无生方便门》)"看净，细细看，即用净心眼无边无涯际远看。"(同上)这个"净"字是神秀禅法的核心所在，净心为真实无妄的本体之心，成佛的主体，但看净也是看而无看，否则对净心也是一种执著，而不能成佛。

圭峰宗密将神秀禅法归入息妄修心宗一类，指出其"说众生虽本有佛性，而无始无明覆之不见，故轮回生死。诸佛已断妄想，故见性了了，出离生死，神通自在……须依师言教，背境观心，息来妄念，念尽即觉悟，无所不知。如镜昏尘，须勤勤拂拭，尘尽明现，即无所不照。"(《禅源诸诠集都序》卷二)这种分析是比较恰当的。

敦煌文献里还记载了"五方便"的内容，第一总彰佛体，第二开智慧，第三显示不思议解脱，第四明诸法正心，第五了无异自然无碍解脱。这五方便分别与《大乘起信论》、《法华经》、《维摩诘经》、《思益梵天所问经》和《华严经》等经论会通，是禅宗"藉教悟宗"的具体体现。究竟它是否可以认定是神秀禅法的内容，学术界仍有不同意见。圭峰宗密首先以"拂尘看净，方便通经"(《圆觉经大疏》卷上之二)来概括神秀的北宗禅法，当代学者吕澂先生主张以《楞伽师资记》为主要材料来研究神秀，不过对于《大乘无生方便门》或《大乘五方便》则基本上持承认态度，介绍了宗密关于"方便通经"

的分析(见《中国佛学源流略讲》,中华书局 1979 年版)。杜继文先生则否认五方便为神秀本人的思想,而是神秀的继承人普寂等人的思想,宗密把神秀门徒们的禅学加到了神秀本人身上了,实际上神秀主张五门禅法,是"五事",一者知心体,二者知心用,三者常觉不停,四者常观身空寂,五者守一不移(见《中国禅宗通史》第二章,江苏古籍出版社 1993 年版)。但"五事"法门一般来讲是道信所提倡的。宗密对北宗的分析,以神秀为主,但又非专指神秀一人,而是包含了从神秀到普寂等一系。这五方便由神秀提倡,普寂等人大力弘扬,可以定为神秀禅法的一部分。

南宗人对南北的区分,重在顿渐二字,南宗讲顿,北宗讲渐,后来的学者又作出南宗讲本觉,北宗讲本净的不同分析。南宗讲顿悟,顿修顿悟,顿悟顿修,所谓顿修,也是无修之修。北宗的渐,则是渐修,由渐修而渐悟,唯渐无顿。实际上南宗人为了确立宗派的需要,夸大了这种顿渐之别。禅宗以《楞伽经》为基础,主张渐修,从达摩到弘忍是很清楚的。神秀也讲渐修,但他又不专讲渐。神秀的看心看净,强调的是一物不见,看而无看,与南宗的无修之修也很相近。神秀也讲顿悟,"如来有入道大方便,一念净心,顿超佛地"(《大乘无生方便门》)。

神秀有嗣法弟子十九人,其中以普寂和义福最为著名,他们弘扬神秀宗风,使得两京(西安、洛阳)之间皆宗神秀。普寂以神秀为达摩一宗的正统,立为六祖。楞伽宗世系中,神秀则为七祖。

三十五　禅宗南宗创始人慧能

当神秀在北方弘法并受到朝廷的青睐时,慧能还在南方一隅传教,但慧能的禅法最终得到发扬光大,流传不绝,开创了中国化

的佛教宗派——禅宗,后来一般所讲的禅宗,常常是专指慧能一系而言的。

慧能(638—713),俗姓卢,原籍范阳(今河北省涿州市),后因父亲谪官到岭南新州(今广东省新兴县东),生慧能,而为新州人(此据《坛经》和《神会语录》,王维的《六祖能禅师碑铭》则没有记载慧能的籍贯及出生地)。慧能又被记为"獦獠",这二字当为对南方偏僻地居民的蔑称。《坛经》中这样记载,实际上也有其象征意义,人虽然长得难看,但佛性却与佛无异,所谓"獦獠身与和尚(指弘忍)不同,佛性有何差别?"(《坛经》敦煌本)慧能幼年丧父,与老母移居南海(今广东南海县),家境贫困,靠卖柴为生。《坛经》又记慧能不识字,可能他文化程度较低,但是否真的一字不识,却不必去穷究,这也隐含他意,表示了对专依经典权威的一种否定。据说,慧能一天在市场上卖柴时,听到有一人在读《金刚经》,心中有所觉悟,他打听到此经是从黄梅弘忍禅师处得来,于是他安顿好老母后,便到黄梅去参弘忍。这一段因缘,在王维和神会的记载中均无,记在《坛经》中(至于安顿老母之说,则在敦煌本《坛经》中没有记载)。

慧能参弘忍的时间,各种记载不一,大致为二十二岁或二十四岁。见弘忍时,慧能表达了佛性平等的思想。弘忍将慧能安排在磨房踏碓磨米达八个月。传说弘忍为了选择继承人,教弟子各呈心偈一首,以检验是否见性。神秀和慧能各呈一偈,神秀偈是:"身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使有尘埃。"体现了心性本净,客尘所染的思想和修行上的渐修。慧能偈是:"菩提本无树,明镜亦非台,佛性常清净,何处有尘埃";或"心是菩提树,身为明镜台,明镜本清净,何处染尘埃?"强调清净本觉,无须修行。弘忍授法给了慧能。这个呈偈的故事为后人的编造无疑。《坛经》和神会记载中关于弘忍授衣于慧能,慧能得衣后南逃广东一事,也是真伪

相参。慧能离开弘忍，当是另有原因，或是为逃避官府搜丁。慧能在弘忍门下时并未出家，属于流民。

慧能离开弘忍后，隐居十六年，“混农商于劳侣”，“杂居止于编人”（《六祖能禅师碑铭》）。慧能三十九岁左右，在广州法性寺遇见印宗法师，从印宗出家。后来慧能又到曹溪宝林寺传法。韶州刺史韦璩曾邀请慧能到韶州大梵寺说法，其法语被门人法海编集为《法宝坛经》，从敦煌本《坛经》来看，其中加入了慧能后来的语录。《坛经》后来衍生出多个版本，现存敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗宝本四种，以敦煌本最接近于原本。

禅史中记载武则天和中宗曾征慧能入京，慧能不允之事，敦煌本《坛经》和神会都无辑录，《全唐文》中的《召曹溪慧能入京御札》，很可能是后人伪作。当时南宗人特别像临济一系，一般不入官，这与北宗有别。不论朝廷是否真的征召过慧能，这一记载本身也是为了渲染与北宗的区别之处。

慧能于先天二年（713）在新州去世，遗体归葬曹溪，唐宪宗时受大鉴禅师谥号。

慧能的禅法强调明心见性，顿悟成佛。佛性论是其禅法的理论基础，慧能的佛性论强调佛性平等，每个人都有个自性清净心，清净心体上，本有佛性，与生俱来，不是由任何外在的力量赋予的，从这个意义上讲，人人都能成佛，都有成佛的内在依据和条件。但众生所以未能成佛，是由于被妄念迷住了本心，烦恼、妄念污染了本心，使佛性不能显现，众生难识自心佛性。实际上，众生和佛的区别，是在于迷悟之分，迷则佛是众生，悟则众生即佛。

从认识论的角度看，众生要达到成佛的境界，关键在于明心见性，体认自心本有佛性。这种明、见的认识活动，在慧能是一种观照和亲证。众生的这种明心见性，是需要自身独立完成的，不靠外力，至多也只是大善知识指点一下，是所谓自性自度。这强化了众



生的主体性精神。众生之所以能够自度，自己救自己，是因为除了本有佛性之外，众生心中还先天具有般若智慧来观照自心。

通过观照，明心见性之后，众生得悟，与佛无异，成佛了。这种观照，是一刹那完成的，不需要有渐进的过程，慧能称之为顿，顿悟成佛，所谓“一念若悟，即众生是佛。”（《坛经》敦煌本）这种顿悟不需要以渐修作基础，“闻其顿教，不假外修”（同上）。所以慧能对神秀的看心看净并不赞成，他讲，如果说看心，心原是妄，是空幻，也无所看，没什么可看的。如果说看净，人性本清净，看净是执著于净，是净妄。他反对北宗的坐禅，认为如果说有坐禅或禅定之修的话，那么以外离一切境界为坐，见本性不乱为禅；外离相为禅，内不乱为定。慧能应此种方法，实际上是无修之修，或顿修。慧能在谈到自己的无修之修时，提出了无念、无相、无住的三原则，以无念为宗，无相为体，无住为本。无念，于念而不念，不念一切境，不念一切法，无内外二相之念，唯念真如法性。无住，念念相续，不停止于任何一法，不受任何一法系缚。无相，离一切事相，只要离相，就能使性体清净无污。

这种顿悟实际上是悟修一体的，所谓顿修顿悟，顿悟顿修。慧能把这一悟修合一的顿悟称为定慧等学。定与慧是一体无二的，没有先后之分，“即定是慧体，即慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定。”（同上）定慧相互含容，但从实际倾向看，慧能的定慧等学是要否定北宗所推崇的坐禅的。

通过顿悟，众生顿超佛地而得解脱，进入自由的境界。这种自由并非是政治性的概念，而是指精神的自由，内心的清净无染，是对一切事相的超越，对自我的超越。这种超越通过内心的观照而顿时完成，因而也叫内在超越。这种解脱正是永恒的自由，再也不会回到以往的迷执之地，一悟而永逸。解脱的境界，也是无所得的，从迷到悟，并未真正得到什么，所悟到的佛性，原本就在自己心

中,本来具有,因而是无得之得,得而无得。

慧能在中国佛教史上是十分重要的一位历史人物,在中国禅宗史中的地位尤为突出。在中国佛教各宗派中,最具中国特色的是禅宗,准确地讲是禅宗慧能南派(南宗)。在佛教中国化的进程中,慧能走出了关键性的一步。禅宗中出现这么一个出身贫贱,大字不识的精神领袖,本身在中国社会中就是很有感召性的,再则慧能的禅法,更注重几个与中国传统文化的心态相统一,这就有了更广泛的信仰基础。举要而言,慧能大力强调的即心即佛,众生与佛平等无二的观点,指示了众生的成佛的理想,也适应了中国人追求平等的要求。慧能提出的自主的成佛方法,否认外在的偶像和权威,迎合了中国人渴望自作主宰,反对外力压迫的愿望。顿悟成佛,不假渐修的简易快捷的成佛道路,受到喜简厌繁的具有功利性信仰的大众的欢迎。慧能看出不必去西方求佛,不必出家修行,不必在理想境界成佛,只需在日常的现世生活中成佛,使禅具有平民化、世俗化的特征,使禅成为一种人生哲学。慧能指出的成佛的自由境界,与传统的庄学相吻合,实际上是融入了庄学中的思想。

慧能的弟子,敦煌本《坛经》中列有十人,《祖堂集》列有八人,《景德传灯录》载有四十三人。最著名的有青原行思、南岳怀让、荷泽神会、南阳慧忠、永嘉玄觉五人。神会为慧能禅法争正统,行思和怀让门下弘传最盛,形成青原系和南岳系。青原系下有曹洞、云门、法眼三宗的分派,南岳系有临济、沩仰二宗的分派,其中又以临济一系延续最久。诸家的禅理并无多大差别,只是宗风各异。

三十六　为慧能争正统的神会

当慧能在岭南传法时,正是神秀禅法大兴之际,慧能去世后,

其影响也一直只在东南一隅，是神会出面批评北宗禅法是渐，传承是旁，为慧能争取禅宗正统的地位，并最终得到朝廷的认可，因此，神会对于南宗是极有功的。

神会(684—758)，俗姓高，湖北襄阳人(此据《宋高僧传》，宗密的《圆觉经大疏钞》中记为俗姓万，未载籍贯)。神会少年时期研习过儒道各家经典，从《后汉书》中得知有关佛教的知识，便对佛教加以留意，甚至也不想走仕途了，在家乡从国昌寺颢元法师出家。出家后，诵起经文来，易如反掌，但不大喜欢讲说。神会在参慧能之前，曾先在神秀会下三年，神秀奉敕入宫那年，他南下投奔慧能，在慧能会下一边以苦行供养慧能，一边研习经论，行禅事。在曹溪时，神会也一度离开慧能北上游学，遍访高僧，并在西京洛阳受具足戒。景龙年(707—709)中又回到曹溪。神会对慧能和神秀的禅法都有比较全面的了解，掌握了两者的不同特点，因而有条件对北宗的缺陷提出批评，争夺法统。

慧能去世后，神会在曹溪继续留住了七年，然后越过大庾岭北上，开元八年(720)，他被安排在河南南阳的龙兴寺，时人称其为南阳和尚。针对两京之际皆宗神秀的状况，他有意识地弘场慧能的顿教，批评神秀一系的禅法。开元二十二年(734，一说开元十八年)，神会在滑台(今河南省滑县)大云寺举行“无遮大会”，即公开的辩论会，与神秀系的崇远法师辩论，正式和公开地批评神秀禅法，指出神秀“师承是旁，法门是渐”(宗密《禅门师资承袭图》)，只有慧能禅法才是达摩以来的正宗，并宣布弘忍传衣给慧能一事。不仅如此，神会还表示为了弘扬真正的禅宗，建立正法，他将不惜自己的生命，大有准备为此而献身，不达目的誓不休之势，这种战斗精神是可敬可佩的。

滑台辩论之后，神会继续在河南弘法。天宝四载(745)兵部侍郎宋鼎请神会到洛阳，住在荷泽寺，自此人称其为荷泽神会。可见

神会的宣传在当时已产生一定影响。但在北宗盛行的中心,要一下子挤掉北宗是十分困难的,况且还有朝廷的因素。据《历代三宝记》之《无相传》记载,天宝八载(749),神会在荷泽寺再一次公开楷定南宗宗旨,非难北宗,并且每月作坛场说法。这遭到北宗人的仇视,天宝十二载(753),北宗的信奉者御史卢奕告神会聚众,不利朝廷,神会被发配到弋阳郡(今河南省潢县),再贬至武当郡(今湖北省襄阳市西北山区),第二年春,奉皇恩移到襄州(今襄阳市),七月份移住荆州开元寺。两年内四迁其地,都因北宗门下的迫害所致。天宝十四载(755)安史之乱,使神会的命运有了转机。两京沦陷,国家财政困难,政府想到了利用度僧来收费,鉴于神会的声誉,乃请神会出来主持,所得费用,尽作军费。这样神会对朝廷立下了不小的功劳,肃宗皇帝召入宫内供养,其宣传的南宗自然受到朝廷的重视。

乾元元年(758),神会在开元寺去世,但其在朝廷的地位并未受影响,以后的几十年内,代宗、德宗两帝先后为其建塔、敕谥号(谥真宗号)、立传法堂,并于贞元二年(786)立神会为禅宗七祖,则承认慧能为六祖已毫无疑问,神会的使命终告完成。

神会的作品,有独孤沛记录的《菩提达磨南宗定是非论》,是滑台大会的记载,还有敦煌本的《坛语》(《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》),以及《显宗记》(《顿悟无生般若颂》)和《神会语录》等。

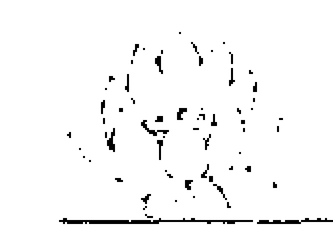
神会的思想,宗密号称"全是曹溪之法,无别宗旨"(同上)。其实神会和慧能之间也是有许多区别的。在佛性论、顿悟论、解脱论等方面基本上承继慧能,并且进一步发挥,但有些地方有明显的差别。如慧能讲三无(无念、无住、无相),神会突出讲无念;慧能讲自心本有般若智慧,神会进一步提出寂知为心之体的观点;慧能讲顿悟,神会还讲顿悟之后须渐修,为顿悟渐修。

在佛性论上,神会主张佛性本有今无,众生本有佛性,今无佛

性。所谓本有佛性,众生与佛平等无二,佛性即在众生心中,即心即佛。所谓今无佛性,众生心被烦恼覆盖,而使佛性不能显现,而说今无,并非说佛性因此而消失了。神会认为,佛性与烦恼是与生具来的,如同金子与矿石俱生,但佛性是常而烦恼无常,烦恼通过观照可以消除,佛性则永恒常在,如同通过冶炼,金子则百炼百精,矿石化为灰土。佛性是常,因而佛性是本,烦恼无常,烦恼不能为本。神会反复证明这个观点,看来在佛性问题上,他受到禅宗以外的一些僧人的非难,因为在佛性本有问题上,神会与北宗是没有分歧的(与早期的牛头法融则有分歧)。神会的另一个观点是无情无性,无生命者没有佛性。三论宗讲无情有性,牛头宗也讲无情有性,神会认为这不妥,"佛性遍一切有情,不遍一切无情"(《神会禅师语录》)。牛头宗的"青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若"是外道之说。

既然众生本有佛性,那么,只要觉悟到自心佛性,就可成佛,这种觉悟是顿悟,瞬间完成,"唯在一念相应,实更不由阶渐"(同上)。他对顿悟又作了许多的说明:自心从本以来空寂者为顿悟,即心无所得者是顿悟,即心是道是顿悟,闻说空不著空,即不著不空,是顿悟,闻说我不著我,即不取无我,是顿悟,等等。这把慧能的顿悟说又加以发挥了。神会强调在顿悟之前不借渐修,因而他批评北宗的坐禅法门,指出修定之心,就是妄心,以妄心而修,如何能修成?只能障碍菩提,"此是障菩提,未与菩提相应"(同上)。

顿悟之前,不应起渐修之心,应做到无念,无念之心是体悟万法皆空的平等心,见恒河沙数般的佛来,不生一念喜心,见恒河沙数般的众生一时都灭,也不起一丝悲心,不念有无,不念善恶,不念有边际无边际,不念有限量无限量,不念菩提,不念涅槃。这种无修之顿悟,也是定慧合一的。神会认为,定慧的概念应是,念不起,空无所有为定,无念为定,能使念不起,空无所有的方法是慧。能



这样理解定慧，那么就能做到定慧合一，定中有慧，慧中有定。"若定慧等者，名为见佛性"(同上)。

神会反对渐修顿悟，但主张顿悟之后需要渐修，这是慧能未讨论的。神会指出，学道者必须顿悟渐修，因此才能得解脱。顿悟渐修，如同母亲顿然生子，渐渐养育，孩子的智慧自然增长起来。至于如何从理论上来说明顿悟之后还必须渐修的原因，神会没有说明，是圭峰宗密完成的。

顿悟之所以可能，慧能讲是因为众生本有佛性，众生心中又本来具有般若智慧来体悟这种佛性。神会在此基础上进一步提出了知为心体的观点，心的最深层的本质在于这个知，"自性空寂，空寂体上，自有本智，谓知，以为照用"(胡适《神会和尚遗集》)。宗密因此而归结神会的这一思想为"以知为源"(《禅源诸诠集都序》卷一)，并指出"知"是神会禅法的核心，知之一字，众妙之门。这里的知，实际是讲的智慧，自然智，无师智，也指真如佛性。众生因着这个知，就可以任运修习，这种任运，是为无修之修。

神会对于南宗正统地位的确立有着无可非议的贡献，但并不能因此而认为是神会推翻了北宗，北宗的衰落自有其内在的原因。神会在争正统的过程中，最关键的并不是南宗之顿对北宗之渐在禅法理论上的胜利，而是他在安史之乱时对朝廷的筹款之功。唐代禅宗南派南的发展，主要在青原和南岳两系，正当神会在争南宗正统时，这两系在江西、湖南一带蓬勃发展。与此同时，神秀一系也并未绝迹。

神会的禅法被称为荷泽宗，其传承延续四代，传法弟子各书记载不一，综合起来有三十多人，法系中以宗密最为著名。



三十七　开洪州宗风的道一

禅宗南岳一系，始自南岳怀让，多在江西活动，称江西禅系，又以其弟子马祖道一开创宗风，这一系禅故而亦以道一为代表，道一的活动中心在洪州（今江西省南昌县）一带，因此又把这一系禅法称为洪州宗。

道一（709—788），俗姓马，时人尊称为马祖，汉州什邡（今四川省什邡县）人，他幼年时就从资州（今四川省资中县北）的唐和尚出家，这个唐和尚即资州处寂，为剑南净众宗一系的禅僧。宗密说道一又是金和尚的弟子，金和尚指净众宗的无相禅师，新罗国人，处寂的四大弟子之一，净众宗的实际创立者。因此可以说道一是净众宗出身。道一受具足戒是在渝州（今重庆市）的圆律师门下。开元（713—741）年中，道一离开四川入湖南，参访在南岳修道的怀让禅师。据说他到衡山后，并未直接去参怀让，而是自己建个茅庵整日坐禅，这就引起了怀让的注意。为了启发道一，有一次怀让拿块砖在道一面前磨，道一问，你磨砖作什么？怀让答：磨成镜子。道一又问：砖块怎么能磨成镜子呢？怀让说：既然砖块不能磨成镜，那么你坐禅怎么能成佛？道一言下有悟，归心于怀让，“心地超然，侍奉十秋”（《古尊宿语录》卷一）。后来道一到过福建建阳的佛迹岭，又迁到江西临川县，再到江西南康的龚公山弘法，收授徒众。在龚公山时，当地郡守裴氏经常去求教，可以想见道一的禅法已很有影响。大历（766—779）年中，移住钟陵（今江西省进贤县）开元寺，自此以后一直在此弘法，直至去世。钟陵属洪州辖地，邀请道一进洪州的是江南西道都团练观察使路嗣恭，路氏一直支持道一的佛教事业，这样更促使了道一禅法的发展，蔚然成一宗派，是为



洪州宗。在慧能的后世禅系中，以道一的洪州宗门庭最盛。

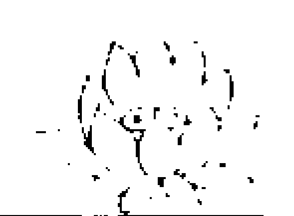
道一入灭后，于长庆元年(821)谥大觉(据《宋高僧传》)，元和(806—820)年中谥大寂(此据《景德传灯录》)，后世多沿用“大寂”号。

道一没有留下著作，后人辑有其语录，《大寂禅师语录》一卷和《马祖道一禅师广录》，分别收于《景德传灯录》和《四家语录》之中。

道一的禅学以性论为核心，进一步发展了慧能的心性论，在宗风上又与慧能朴素的禅风有别，强调天真自然。其禅学思想主要体现为“平常心是道”和“即心即佛”两个命题。

“平常心是道”这一命题所指示的含义，既是本体论方面的又是心性方面的，也是修行方面的。道一说：“若欲直会其道，平常心是道。谓平常心无造作、无是非、无取舍、无是非、无断常、无凡无圣。”(《大寂道一禅师语录》，《景德传灯录》卷二十八)这个平常心，就是众生活生生的现实之心，不是荷泽神会所讲的纯粹的本体之心，它可以说是体用混合的，不可以用是非、断常、凡圣等来分析之。道一继续讲，“只如今行住坐卧、应机接物尽是道”(同上)。也就是讲，平常心就是日常生活中的行住坐卧、待人处事之心，没有什么更特别之处，这种体用合一，迷悟合一的整体化的现实的心本身就是道。那么这个道又是指什么？“道即是法界”(同上)。道是一种佛法的最高境界，这种境界常以真如等概念来表达。道又指心，宗密归纳说：“道即是心，不可将心还修于心；恶亦是心，不可以心断心。”(《圆觉经大疏钞》卷三下)道从另一方面说就是心本身，是这种包含善恶又不偏于善恶的心本身，在这种意义上，道实际上也是佛性。严格来讲，这种道不是可言说的，所以当庞居士问“不与万法为侣者是什么人”时，道一说：“待汝一口喝尽西江水，即向汝道。”(《古尊宿语录》卷一)

为何说平常心是道？从体论的意义上看，心是万法之本，“一切法皆是心法，一切名皆是心名，万法皆从心生，心为万法之本”



(《大寂道一禅师语录》)。万法皆由心生,日常生活之心所指示的一切现象,人的一切活动,都是这个心,都是道。这种思想的另一种表述,权德舆所撰《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭并序》中记为"触境皆如"。"如"指真如,"境"指现象。宗密称为"触类是道"(《圆觉经大疏钞》卷三下)。道一自己则称为"立处即真"。"非离真而有立处,立处即真,尽是自家体"(《大寂道一禅师语录》)。"立处"指真好如所缘起的现象,现象本身就是真如。

从心性论的意义看,一切法都是佛性的体现,"一切法皆是佛法,诸法即是解脱"(同上)。就人本身而言,人的一切行为动作都是佛法的体现,是佛性的作用,扬眉瞬目,都是佛性,宗密分析为"起心动念、弹指、謦欬、扬扇,因所作所为,皆是佛性全体之用,更无第二主宰"(《圆觉经大疏钞》卷三下)。人的这些动作行为,都是自自然然的平常心,因而都是道的体现。

道一把自己的心性论概括为"即心即佛",这是传统禅宗的"一切众生本有佛性"、"众生即佛"之类思想的进一步提炼,其基本含义也是揭示众生和佛的平等无二,众生心就是佛心。但道一并不停留在这一点上,又提出一个"非心非佛"。《古尊宿语录》卷一载,僧问,和尚为什么说即心是佛?道一和尚说,为止小儿啼。又问,啼止时如何?道一说,非心非佛。又问,除此二种人来,如何提示?道一说,向伊道不是物。又问,忽遇其中人来时如何?道一答,且教伊体会大道。

由此可见,即心即佛(或即心是佛)和非心非佛首先是指示学人的两种不同方式。对于还不知道入门之路,不了自性的人,告诉他即心是佛,观照身心,自然能成佛。对于自以为了知即心即佛因而执著于这一点的学人,则进一步指示他们非心非佛,心和佛都是不应执著的,否则就成障。但是这个非心非佛也不能执著,只有这样,才能真正体会大道。从另一方面说,只要是悟道之人,对即心

即佛和非心非佛都不生分别心，那么他不论从即心即佛还是从非心非佛，都能直取自心而见性，都能体会大道。所以，当道一听说自己门下以即心即佛的开示而得悟的大梅法常禅师得知自己又讲非心非佛而不加理睬，“任汝非心非佛，我只管即心即佛”（《景德传灯录》卷七）时，称赞他道：“梅子熟也。”（同上）大梅法常真是悟道之人了。

以“平常心为道”和“即心即佛”为基础，道一强调顿悟，“不历于阶级地位，顿悟本性”（《古尊宿语录》卷一）。顿悟不假渐修，无须修行，只以平常心自然自在地生活，穿衣吃饭，言谈应对，这就是修了。不修善心，不断恶心，一切都天真自然，宗密称之为“任运自在”，“任心即为修”（《禅门师资承袭图》）。

道一在接机方式上，重在培养学人的大机大用，反对学人有修有思，促进学人顿悟。道一的宗风，形式上有打、喝、举佛、画地、蹋等，杀活自如。当有僧问道一什么是“祖师西来意”时，道一说我今天没有心情回答。这还算温和。对于那些钝根学人，他就不客气了，有僧问同样的问题，道一举杖便打，说道：“我若不打汝，诸方笑我也。”（《古尊宿语录》卷一）这种峻烈作风到临济宗时更加光大。有时又以非常天真活泼的风格接引弟子，例如，他采藤回来，遇到弟子水潦，就装作要跌倒，水潦赶紧上近去扶，道一一脚踢倒水潦，哈哈大笑道：“无量妙义，百千三昧，尽在一毛头上，识得根源去。”（同上）这种宗风，没有了呆板、沉闷和装模作样，非常容易被人们所接受，这也是禅的活力所在。

道一的入室弟子，《古尊宿语录》载为一百三十九人，多成一方事业，后来的临济宗和沩仰宗，广义上也都属洪州宗之列。



三十八 创制禅林清规的怀海

马祖道一的弟子们宗风各异，以怀海为首的一批禅僧聚居山林，自耕自足，怀海还制定僧规来规范禅僧的日常生活，这在中国禅宗史上是极其重要的一件大事。

怀海(720—814)，俗姓王，福州长乐(今福建省长乐县)人，原籍山西太原，先祖因避西晋永嘉之乱而迁来福建海边。怀海少儿时代就从慧照禅师出家，后从衡山法郎和尚受具足戒。怀海投师道一前，曾游历各地，拜师阅藏，据传他在安徽读了几年的佛经，当他听说道一在南康(今江西南康县)弘法时，就去参访。据《古尊宿语录》载，在道一门下，怀海三年才得机缘开悟。这三年间，怀海随侍道一，每当施主送斋饭来时，只要怀海一揭开饭盖，道一总是拿起一块饼问他说：是什么？怀海总是不开悟。直到有一天他陪道一散步，听到一阵野鸭叫声。道一就问：什么声音？怀海答：野鸭声。过一会，道一又问：刚才的声音哪儿去了。怀海说：飞过去了。这时马祖道一回身一把捏住怀海的鼻子说：你再给我说一遍飞过去了！捏得怀海哇哇直叫，与言下顿时省悟。怀海原来心系外物，心随境转，不是反观自心，所以不悟，经道一及时提醒，方觉全非。

道一去世后，怀海仍留住一段时间，曾经代先师接引学人，后又移居新吴(今江西省新奉县)的大雄山，在山中选择一处断岩绝壁居住，这段绝壁叫“百丈岩”，因此后人称怀海为百丈怀海，称其禅法为百丈禅，这同时也寓有怀海的机锋峻烈之意。自此之后，怀海一直在百丈岩接引学人，四方学人来往不绝。元和九年(814)，怀海入灭，唐穆宗在长庆元年(821)谥大智禅师，塔号大宝胜轮。据陈诩为他所撰的塔铭所记，他曾有答灵還律师问佛性有无的文

章行世，但现已不存。后人辑有其说法语录，《百丈怀海语录》和《百丈怀海师禅广录》，收入《古尊宿语录》和《四家语录》中。他还作有《百丈清规》或《禅门规式》，但该书在宋代已失传，现通行的《敕修百丈清规》为元代重编，与怀海所编已面目大变。《禅门规式》收入《景德传灯录》中。

怀海的禅法，在心性论上首先坚持自性清净心的如来藏思想，他说过一段著名的话："灵光独耀，迥脱根尘；体露真常，不拘文字；心性无染，本自圆成；但离妄缘，即如如佛。"(《古尊宿语录》卷一)众生的心，自性光明，具有照耀万法的功能，这种智慧光明之心随缘而产生种种现象，但又不受这些现象的染污。它真实常住，难以描述，清净无染，原本以来就圆满成就，众生只是因迷而不见自心这种光明本性，如果能离开迷妄因缘，就与佛无异。这个心性论里，包含了他对众生和佛之关系的看法，他认为，众生和佛平等一如，"自古自今，佛只是人，人只是佛"(同上)。所以当有僧问他如何才是佛时，他反问道，你自己是谁呢？僧答道，我是某某。怀海再问，你究竟认识你这个某某吗？意思是说，你本身就是佛，就看你认不认得自心，何必到别处去求佛问佛呢？

众生本有圆满具足的自性清净心，清净心上本有佛性，因此，众生要成佛的话，只要反观自心就行了，无需修行。怀海把他的无修的思想概括为"心如木石"。这个心如木石不是讲心真的就像木头和石块一样麻木冷酷，而是讲心不要受种种情感的干扰，"若能一生心如木石相似，不为阴界五欲八风之所漂溺，即生死因断，去住自由"(《怀海禅师》，《景德传灯录》卷六)。如何做到心如木石呢？怀海指出了作为佛的一些特征："佛是无著人，无求人，无依人。"(《古尊宿语录》卷二)能做到无著、无求、无依，也就达到心如木石的境界了，佛的境界了。心如木石，一是体现为无取染，对任何一法不起执著心，不起贪取心，"一声一色，一香一味，于一切有

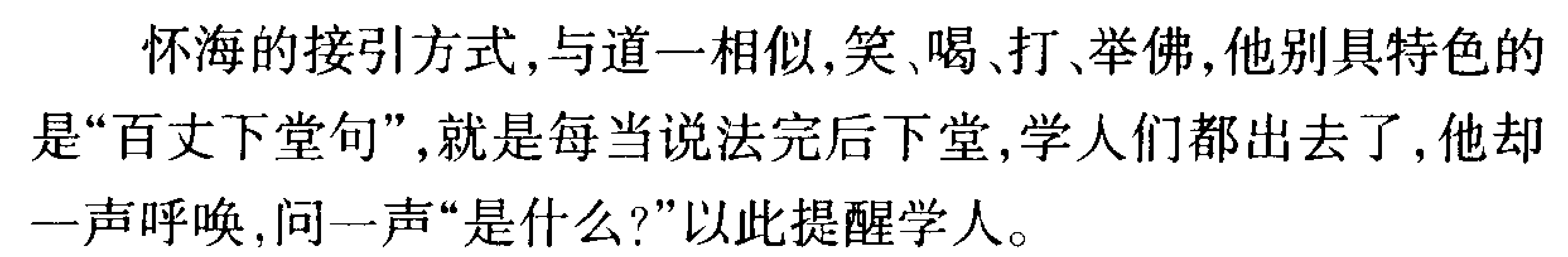


无诸法，一一境上，都无纤尘取染，亦不依住无取染，亦无不依住知解”(同上)。不但是无取染，对这个无取染也不能执著。这个无取染，相当于怀海所讲的无著或无依。二是体现为无求，不去追求任何东西，息灭一切贪求之念，有求为运粪入，无求为运粪出，“只如今求佛求菩提，求一切有无等法，是名运粪入，不名运粪出”(同上)。应把臭大粪运出去。三是体现为无见，见是指认识，体悟，不要对任何对象加以认识，“莫作佛见、涅槃等见，都无一切有无等见，亦无无见”(同上)。不但是无见，连这个无见也不应执著。

这种思想本质上还是慧能的无念、无住、无相之说。但同样以慧能的这种观点为基础，道一提出的是平常心，怀海主张木石之心，也是标新立异之举，禅就是要强调这样的个性。

道一讲即心即佛和非心非佛，又讲不是物(即“不是心，不是佛，不是物”的略称)，怀海也讲，既不能执著于众生是佛，也不能执著于众生不是佛。执著于众生有佛性，是常见外道，执著于众生无佛性，是断见外道，执著亦有亦无是边见外道，执著非有非无是空见外道。如何才能把握得住呢？怀海提出的原则是：说破两头句或割断两头句，“如今只是说破两头句，一切有无境法，但莫贪染”；“但割断两头句，量数管不着”(同上)。对任何一边都不应执著。尤其不要贪著文字，“但不著文字，隔渠两头，捉汝不得”(同上)。怀海提出的另一方法是“透过三句外”，对即心即佛、非心非佛、不是物等文字都不要执著死参，要透过这三句直达本心。

在解脱论上，怀海特别注重自由，强调要做个自由人，他反复强调了自由的境界。佛的本质是自由的，“佛只是去住自由，不同众生”(同上)。众生被情欲系缚，不得自由。但他讲的自由，已不单是佛教中一般所讲的精神通过超越而得的自由，还包含了经济上的内容，只有通过亲手劳作，自给自足，才能得到自由。这在佛教史上，具有崭新的意义。

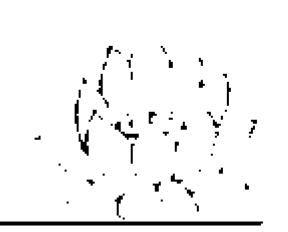


怀海的接引方式，与道一相似，笑、喝、打、举佛，他别具特色的是“百丈下堂句”，就是每当说法完后下堂，学人们都出去了，他却一声呼唤，问一声“是什么?”以此提醒学人。

怀海对禅宗的最大贡献，是他创造了一套禅林清规，使僧众生活规范化，制度化。这套清规的两项主要内容是别立禅居和普请制度。所谓别立禅居，是将禅寺从律寺中独立出来。本来禅僧所居，往往寄于其他宗派的寺院，或者名义上寄居他寺，自己别居一处。到唐玄宗时，律寺大兴，玄宗要求将禅僧聚居之寺也改成律寺，使禅僧附庸于律寺。怀海公然提出禅律寺院分开，另立独立禅居，体现了禅宗争取独立自由的要求。禅居的格局是只立法堂，不像一般寺院一样立庞大佛殿，表示禅宗不崇拜偶像，不依附权威的自主精神，也含有政治、经济多方面的考虑。法堂是禅僧们讨论禅法的地方。禅寺内的分工，设长老(他有资格升堂说法)，还有主事、化主、维那等，各司其职。禅僧们一律平等，没有高下之分，生活节俭，“斋粥随宜”(《禅门规式》)，一日二顿。有违反纪律者，坚决惩处，“以柱杖杖之，集众烧衣钵道具遣逐，从偏门而出者，示耻辱也”(同上)。

怀海还规定实行“普请”法。普请指集体的共同劳动，不管僧职高低，一律参加，农业劳动，或维持日常生活的劳动，锄地、除草、搬柴、打水等都属普请。怀海把劳动融入禅法之中，他自己身体力行，一日不作，一日不食。这种把农业劳动与禅结合起来的禅法，称为农禅，它集中体现了在中国小农经济的条件下禅僧的佛教社会主义理想和生活方式。由于农民的世俗生产方式被纳入禅法，禅宗进一步世俗化，同时也强化了禅宗的生存能力。

怀海的弟子，《景德传灯录》载为三十人，其中以灵祐和希运为上首。希运传临济义玄，形成临济宗，灵祐共慧寂创立沩仰宗。



三十九　沩仰宗开创者之一灵祐

唐末五代禅宗五家之中，开宗最早，衰落也最早的是沩仰宗，沩仰宗由沩山灵祐和仰山慧寂共同创立，而由沩山灵祐首先举扬宗风。

灵祐(771—853)，俗姓赵，福州长溪(今福建省霞浦县)人，十五岁在家乡从建善寺法常律师出家(此据《景德传灯录》，《宋高僧传》记为从法恒律师出家)，三年后在杭州龙兴寺受戒，并研习大小乘经律。后来游浙江天台山，遇寒山和拾得两僧，两人都建议他去参怀海禅师。二十三岁时，灵祐到江西，参访怀海，居为参学之首。他的顿悟机缘，是拨火而悟。据说有一天怀海叫他去看炉中有没有火，他去拨拉一下说没有，怀海亲自去拨，找出少许火，举到他面前说，这不是火？灵祐因而顿悟，赶忙向怀海表谢意。元和末年(820)，灵祐游长沙，路过沩山(今湖南省宁乡县以西)，就于此结庵，后人称其为沩山灵祐。起初他也只是在山上独栖，在凄风苦雨中默坐，后来周围的人听说了，信徒越聚越多，帮助建起了正式的禅寺，地方官李景让为结佛缘，奏请禅寺的寺名，为同庆寺。灵祐在此弘法十多年，僧众达一千五百人，号称第一禅林，京官相国裴休也来与他论道，可见灵祐除了保持怀海的农禅风格外，更注意与各地官员交往，以取得支持。这也是一般山林禅系都注重的两个方面。会昌法难时，波及同庆寺，灵祐把头裹起来混迹于老百姓中避难，直到法难过后，已出任湖南观察使的裴休请他出来，重归大沩山弘扬宗风，于是徒众又纷纷回到沩山，禅法依旧兴盛。这时他又与相国崔慎由结交，受到崔的敬重。

大中七年(853)，灵祐入灭，终年八十有三，节度使卢简求为他

立碑,李商隐题额,谥大圆禅师,塔名清净。后来雍正作《御选语录》时,加谥他为“灵觉大圆”。据说他临终时曾说死后转生成山下的一头水牯牛,牛身上写有“沩山僧某甲”五字,他问门徒:“此时唤作沩山僧,又是水牯牛;唤作水牯牛,又云沩山僧。”(《沩山灵祐禅师》,《景德传灯录》卷九)那么究竟应该怎么称呼呢?这涉及到其禅法中的体用一如、理事不二问题。

灵祐的言行,后人辑为《沩山灵祐禅师语录》。

灵祐的禅法,主张理事不二,无心是道,不出马祖、百丈禅法之外。

灵祐主张体用一致,理事无二,反对有体无用或有用无体,他说:“以要言之,则实际理地不受一尘,万行门中不舍一法。若也单刀趣入,则凡圣情尽,体路真常,理事不二,即如如佛。”(同上)“实际理地不受一尘”是讲的本体之理,认识本体之理,就是要认识到整个世界空无一尘,唯有本体存在,这也是三界唯心、万法唯识之说。“万行门中不舍一法”是讲事,作为现象的事物。虽然认识了本体之理,但并不能因此而否认现象,每一种现象都有其本体作为原因,从另一角度讲,处于现象世界之中,不应否认其体。从修行的角度来讲,要透过现象,直指本体,不被现象系缚,真常(指真实常住的主体)自然显露。这样理事不二的境界,就是佛境界。

理事不二体现在禅法中又叫大机大用,机用兼得。机用之机,原本是禅师因某种机缘顿悟,用是禅师以种种施设接引学人。从体用的角度看,机为对本体的体悟,用是这种体悟基础上的种种行相。马祖和百丈禅法都得大机大用,灵祐也主张机用不可偏废,而当时的学人们,大多只识机而不识用,所以灵祐批评他们说,“汝等诸人,只得大机,不得大用”(《沩山灵祐禅师语录》)。相反的情形,只得大用,不得大机也不行。有一次他和大弟子仰山慧寂采茶,对慧寂说,整天采茶,只听到你的声音,看不到你的人影。意思是说,

你只得用，未得体。慧寂一时未能领会，就摇晃茶树，发出声音，但这只是茶树声，不是慧寂声，所以沩山还是说："子只得其用，不得其体。"（同上）仰山一听，忙反问道，那么师傅您怎么样呢？这一开口，实际上说明已得大机了，所以沩山不说话了。哪知沩山这一沉默，仰山抓住不放，说沩山"只得其体，不得其用"（同上）。本体不可言说，所以仰山的话也有道理。这么一说，沩山便威胁道，我打你三十年棒子。意思也是说，你还能说我不得其用吗？仰山说，您叫我吃您的棒子，那我的棒子该叫谁吃呢？如此，仰山也体用兼备，机用双全了。沩山临终时所讲的水牯牛，也是讲的体用不二，不管你称它为水牯牛，还是叫它沩山僧，都只是用，都要想到作为其体的沩山禅。得其用，不忘其体。另一方面，每当讲到沩山禅，也不要故作玄虚，我沩山灵祐不过是一个普通平常的沩山僧，如同山下的这条水牯牛一般平常。得其体，不忘其用。这也说明沩山的禅风，平实而深邃。

无心是道，是沩山的修行论，也是无修之修的意思，与马祖、百丈的禅法是一致的。据《沩山灵祐禅师语录》载："僧问：如何是道？师云：无心是道。僧云：某甲不会。师云：会取不会底好。僧云：如何是不会底？师云：只汝是，不是别人。复云：今时人但直下体取不会底，正是汝心，正是汝佛。若向外得一知一解将为禅道，且没交涉。"只要无心，以平常心生活，就与禅道相合，不要刻意修行。这种无心，不是否认种种现象，只是对它们不要执著，不以情附物，心境皆空。所以当仰山慧寂问沩山说，您百年之后，有人要了解您的禅法有什么特点，我怎么回答？汝山说："一粥一饭。"（同上）平常的一粥一饭之间就包含了禅法，这就是无心。

无心是道的理论基础是心性论，沩山强调众生有清净之心，"道人之心，质直无伪，无背无面，无诈妄心"（同上）。众生不识这个心，但即使众生这样的迷执之心，"不会"的心，也包含佛性。要

证得佛性，就必须直接从你自己这个不会的心入手，以无心而证，做个无事道人。

沩山主张顿悟，原则上讲是反对修行的。真正悟得本心的人，就无所谓是修与不修。但对大多数的"初心人"，即刚发心趣禅，根机尚浅的人来讲，虽然一时顿悟，但是长期以来形成的污染，不能顿除，还须借以渐修，"须教渠净除现业流识，即是修也"（同上）。这是渐修，顿悟不废渐修，与神会、宗密的看法相同。

《人天眼目》卷四记载了沩山的"三种生"，沩山语录中也没有这样的概括，但其所指内容，是讲扫除情执之心，与沩山无心观相合，一般也承认是沩山的思想。三种生是想生、相生、流注生，三者都是尘垢。想生指杂乱的能思之心，主观思维。相生指所思之境，思想的外部对象。流注生是指主客观世界都在不断的变化中，是无常。主观世界、客观世界和主客变化的世界都必须抛弃得一干二净。

沩山接引学人的方式，也有打、举佛、踏等作略，他更有特点的作略是喜欢唤人的职务衔，比如，"师一日唤院主，院主便来。师云：我唤院主，汝来作甚么？院主无对。又令侍者唤首座，首座便至。师云：我唤首座，汝来作甚么？首座亦无对。"（同上）院主、首座等都是寺内的职务分工，泛指所有具有这类职务的人，从体用来讲，只是用，一个人不能只迷于用而失去体，还应该识自心体。

沩山的法嗣有四十多人，以慧寂和智闲为上首。慧寂顿悟后迁仰山（今江西省宜春市南）举扬沩山宗风，后人称两人所创的宗派为沩仰宗。



四十 开创临济宗的义玄

禅宗五家中,以临济宗影响最大,法脉延续最久,也以临济宗最具中国禅的特色,而开创临济这一系的,是义玄禅师。

义玄(? —867),俗姓邢,曹州南华(今山东省东明县)人。关于义玄生平的记载,较完整的是《临济慧照禅师塔记》,由义玄的嗣法弟子作,《大正藏》将其作为附录收入《临济语录》之后,《人天眼目》中全文录此记。义玄年幼时就聪颖灵异,稍长即以孝行名誉乡里,落发出家后,在国家的合法寺院内广泛研读经律论三藏,但觉得它们虽都是济世良方,却未达禅的教外别传之旨,因而他“更衣游方”。外出游方一般应在受具戒之后,《塔记》中记载不详,况且要“更衣”,即换成俗服才出游,其中必有原因。他参过黄檗希运,又参大愚,这两人都在江西弘法。《景德传灯录》卷十二详细描述了义玄得悟的情形。义玄起初只是在希运门下随大众参侍,有一次首座鼓励他上前问话,接个机缘。义玄问希运,什么是祖师西来意?这是禅门中的一般所问的话头。希运就打,义玄三问,三次挨打。义玄向首座辞行,说道:承您激励我问话,受赐三棒,但只怪我太愚笨,不能领悟,我再到他方行脚去了。首座急忙去告诉希运说,义玄虽然是新来的,但很有特点,他来辞行时请您再接他一把。第二天,义玄向希运告别,希运说,你可以去参大愚和尚。义玄见到大愚,大愚问:什么地方来的?义玄说从希运处来。又问:希运有什么指教没有?义玄就说了三问三度被打的事,并说,不知我错在什么地方。大愚说,这个希运,真像个老太婆,还对你那么亲切叮嘱,你真是太笨了,还来问我错在哪儿。义玄顿时大悟,说道,原来希运的佛法也不过如此。大愚一把抓住他说,你这个尿床鬼,刚

才还说不会，现在又这样说，你究竟知道了什么道理，快讲快讲！义玄捣了大愚三拳，回见希运。希运说，怎么这么快就回来了？大愚说什么了？义玄告诉他大愚所说，希运说，这老东西，下次见到他，我要痛打他一顿。义玄说，还等下次？现在就打。接着就给希运一拳。希运哈哈大笑，印可了义玄。义玄的峻烈机锋受希运影响很大。义玄后来到河北镇州（今河北省正定县）的临济禅院弘法，后人因此称其宗门为临济宗。唐咸通八年（867）四月十日，义玄寂然而逝，谥慧照禅师，塔号澄灵。后人辑其语要为《镇州临济慧照禅师语录》（简称《临济录》）。

义玄的禅法，突出了人的主体性精神，强调自信，强烈反对崇拜偶像。他呵佛骂祖，机锋峻烈，如电闪雷鸣，给人以强烈的心灵震撼。

自信是义玄禅法的重要特色，是义玄再三渲染的观点。何谓自信？绝对相信自己赤肉团（指心）上，有一位无位真人（佛），相信自己就是佛，不要向外驰求，不要崇拜经典，不要相信在你的心外还有什么佛在、祖在。他告诫说："道流，且要自信，莫向外觅。"（《临济录》）信个什么？信你自己就能自作主宰，"你欲识祖佛么？只你面前听法底是"（同上）。有许多人不信自己是佛，总是向外求佛，所以终不得解脱，"如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，即便茫茫地，徇一切境转，被他万境回转，不得自由"（同上）。还信个什么？信一切皆空，无佛、无法、无修、无证，所以不必向外驰求。众生不信这一点，所以终日忙忙碌碌，"大丈夫儿，今日方知本来无事，只为信不及，念念驰求，拾头觅头，自不能歇"（同上）。

自信和自主相联系，要自信自己与祖佛不别，不是一般地自信，而是"随处作主"，不论在何种境况下，都要清醒，不能失去自我，失去主宰。他说："大器者直要不受人惑，随处作主，立处皆真。

但有来者,皆不得受。”(同上)不管外境多么精彩纷呈,都是空幻的,不要受它迷惑,只有你内在的清净心才是真实的。从这种自信精神发出,义玄发展出了呵佛骂祖的禅风,言语十分激烈,这也是为了突出现实的、具体的人的主体地位。义玄骂无位真人是“干屎橛”,把得到等觉、妙觉境界者呼为“担枷锁汉”,把罗汉、辟支佛称为“厕秽”,把菩提涅槃视为“系驴橛”。不但骂,还要斩尽杀绝,断了人们的崇拜之念,“向里向外,逢着便杀,逢佛杀佛,逢祖杀祖,逢罗汉杀罗汉,逢父母杀父母,逢亲眷杀亲眷,始得解脱”(同上)。义玄鼓励人们敢于反权威,反偶像,不要像个新媳妇那样怕这怕那,“若似新妇子禅师,便即趁你出院,不与饭吃”(同上)。

义玄指出,呵佛骂祖,毁僧谤经,只有大善知识才能做到,“夫大善知识始敢毁佛毁祖,是非天下,排斥三藏教,辱骂诸小儿,向逆顺中觅人”(同上)。大善知识是已经觉悟自性的人,如果并未觉悟,而在呵佛骂祖的号召下模仿其形式,就会产生流弊,违反禅的本性。

在修行观上,义玄强调了无修之修,主张平常心,做无事道人。这也不出马祖、百丈的看法。他教导学生说:“道流,佛法无用功处,只是平常无事,屙屎送尿,着衣吃饭,困来即卧。……你且随处作主,立处皆真。”(同上)他提出了“无事是贵人”的说法,无事无求,如果有求,就会被你所求的对象系缚住,求佛被佛缚,求祖被祖缚。要随时都能自作主宰,能认识到世界一切法都是自心佛性的体现,于世间任何一法都能体会到自心佛性。他反对坐禅,骂坐禅的僧人是瞎秃子,“有一般瞎秃子,饭吃饱了,便坐禅观行”(同上)。这是外道法。

义玄接引学人的方法,更是别具特点,有四料拣、四照用、四宾主、三玄三要。

四料拣是根据学人不同根机而施以四种不同的接引方法,分

为夺人不夺境、夺境不夺人、人境俱夺、人境俱不夺。重我执者破其我执,重法执者破除法执,执我执法者两执都破,不执我法者则不破。

四照用在方法论上与四料拣相似,为先照后用、先用后照、照用同时、照用不同时。"照"喻指否定事法,对法执者用照。"用"喻否定人我,对重我执者施以用。既执我又执法,则照用兼施,我法都不执,即随机接引。

四宾主则是在师徒的问答中检验对方的禅学功底,分宾看主、主看宾、主看主、宾看宾。以禅师或善知识为主的一方,参学者为宾的一方,参学者比禅师水平更高,他先设一境,试探禅师,禅师不明白,还装模做样,这是宾看主。或者相反,禅师破除参学者的执著,他却抵死不放,这是主看宾。或者师徒通过问答,都无执著,是主看主。相反的情形,师徒都不知自己披枷带锁,执著外境,是宾看宾。

三玄三要也是破执的方法,后人多有解释,义玄只说"一句语须具三玄门,一玄门须具三要"(同上)。他总结出三句话作为其宗风,其中每一句含三玄,每一玄又包含三要。这三句是:"三要印开朱点窄,未容拟议主宾分";"妙解岂容无著问,沤和争负截流机?""看取棚头弄傀儡,抽牵都藉里头人。"第一句讲禅师在接引学人时,不等对方思量多说,就要分出主宾,使自己居于主位。第二句讲作为主人的言语要含妙机,要用方便法门(沤和)。第三句是讲主宾问答有如摆弄木偶,全靠主人操纵,操纵得法,木偶能活灵活现。问答中,主要应随机接引。

义玄的作略多与马祖无异,尤以棒喝为最,以喝用得最普遍。喝有多种用法,有时一喝如金刚王的宝剑,一刀斩断学人烦恼困惑,有时一喝如金狮子,能以智慧使人猛醒,有时一喝如同以竹竿探草,用来试探学人悟性深浅,有时一喝没有特殊意义,不作一喝



用。对迷执更重者,施喝已无用的情况下,则施棒,当头一棒。这棒喝突出地表现了义玄的峻烈机锋。

义玄的弟子有二十二人,以兴化存奖为代表,传承不断。

四十一 石头宗主希迁

青原一系的第一个重要人物是希迁,其禅法影响到后世的许多重要禅僧,但在当时,他的宗门并未达到和江西的洪州禅齐名的地步,晚唐、五代以后的禅史编修者才开始抬高希迁。

希迁(700—790),俗姓陈,端州高要(今广东省高要县)人。据《宋高僧传》之《希迁传》,希迁的母亲不喜欢吃荤见血,而乡俗中有杀牲祭祀的习惯,希迁每次见到这种情况,都要去毁祠夺牛,乡人也没有办法。后来听说慧能开法,便去投奔慧能,这时已过冠年(二十)了。慧能握着希迁的手说,如果肯作我的弟子,肯定错不了。希迁满脸欢笑地答应了,于是希迁在慧能门下作沙弥。慧能死后,希迁到江西投青原行思,行思也是慧能弟子。《祖堂集》载慧能临终时曾对希迁说"寻思去",这个"思"当然也指行思。到行思处后,希迁深受器重,行思称赞他说:"角虽多,一麟足矣。"希迁受具足戒是在开元十六年(728)于罗浮山。天宝初(742),希迁到湖南南岳,在南台寺东面的石头上结茅庵,故人们称他石头和尚,宗密在其禅史著作中称希迁禅法为石头宗。

贞元六年(790)希迁去世,有五位门人为其建塔,三十年后,国子博士刘轲为其立碑,长庆(822—824)年中,谥无际大师,塔名见相。希迁的禅法理论,主要保存在所著的《参同契》一书中。东汉道教徒魏伯阳曾著《周易参同契》,这是一部调和儒道关系的书,参大易、黄老、服食三者同出一门,能妙契大道。希迁借用此名,也有

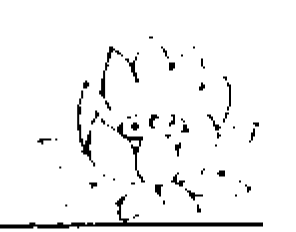
调和之意,调和南北禅宗,强调理事圆融,具体而言,可以分析以下几点:

一是南北禅宗的融合。《参同契》一开头就表达了这一观点:"竺土大仙心,东西密相付。人根有利钝,道无南北祖。"禅法本来由印度密传而来,没有什么差别。人可以有根性的利钝之分,但佛法可没有南北之异。这和《坛经》的思想是一致的,慧能一再强调"人即有南北,佛性无南北","法无顿渐,人有利钝"(《坛经》敦煌本)。在希迁时代,神秀一系大行于北方,神会又渲染慧能之顿与神秀之渐的区别,使禅宗形成南北之势,各尊其祖。希迁已经看出这种分歧并不利于佛教的发展。

二是理事融合,通过哲学的思辨给南北宗的融合作论证。他说:"灵源明皎洁,枝派暗流注。执事元是迷,契理亦非悟。门门一切境,回互不回互。回而更相涉,不尔依位住。"从本体论的角度看,世界分为体用理事两部分两部分。本体(灵源)能缘起万法(即枝派),又融化于万法之中(即暗流注),理能成事,理在事中。这个"灵源"也指心,"明皎洁"指自性清净,本有光明。从佛性论的角度看,佛性体现在众生心中,众生都本有佛性。如果以佛祖指心,那么各种佛学流派都从这一心中流出,都是佛所说法,因此也都可以融合。

进一步从认识论的角度而言,对于理和事,都不能执著,片面地认理认事都是错误的。在北宗,片面强调事相,要时时拂拭事相对心的污染,在南宗神会,则片面强调心体之知。两者都不是对佛法的全面理解。这种片面性,也叫理事不回互,各住其位。既看到理事各有特点(不回互)的一面,又要看到相互融合的一面,而称"门门一切境,回互不回互","门"指华严十玄门之"门"。十玄门只讲融合的一面,在希迁看来也是片面性的。

就具体事相而言,每一个事相都有其不同的特点,各执一事,

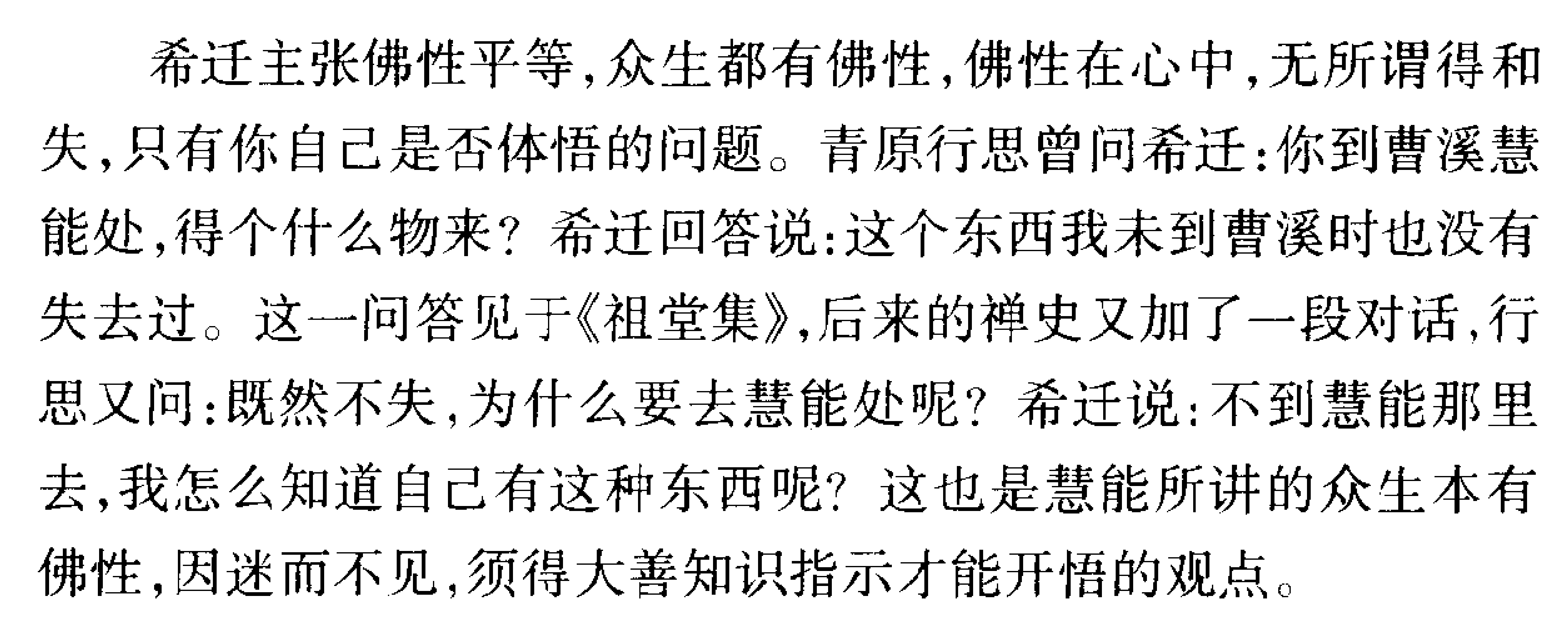


难以融合。“色本殊质象，声元异乐苦。”颜色有不同的种类，相互之间当然难以融合，比如黑色和白色难以回互。声音也有各种情感特征，欢乐之声和悲苦之声也难以统一。这说明各个宗派各执自宗，当然难以融合。

因此只有从事物的主体入手来分析才能理解这种回互关系。这种本体是灵源之心，能认识到万法以心为本，空无自性，自然会体悟到它们之间的融合。对这个心体的认识或指示有两种方式：明的和暗的。明的是直接用明白显了的语言文字来指示，是表诠；暗的是用隐的、暗示式的语言来指示，是遮诠。这两种不同的表达，为不同的宗派所采用。但不能认为哪一种表达更好，而是各有特点，“暗合上中言，明明清浊句。”暗的表达也有上中下的区分，明的也有深浅之别。如果都执著于各自的方式，就达不到融合，应该看到明暗都能指示心性，“承言须归宗，勿自立规距。”南宗神会可以说常用明的方法表达心性，而北宗禅秀系则多以暗的方式。

三是本末融合，事物各有本，本如树之根，依体而有末，末如树之叶。这个”本”是事物产生的原因，”末”是由这个原因而引起的结果，“火热风动摇，水湿地坚固。”因火而起风，水过后地就变硬。每一事物都是这样，“然依一一法，依根叶分布”。根为本，叶为末。禅法更是如此，使用不同语言来指示心性时，都有尊有卑，尊是主要方式，为本，卑为次要方式，为末。有的以明为尊，以暗为卑，但不管是尊是卑，是本是末，都应回互，“本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇；当暗中有明，勿以明相睹。”明中有暗，暗中有明，明暗两种方式都有其合理性，缺一不可，如同走路要有前后步一样，“明暗各相对，比如前后步。万物自有功，当言用及处。”

希迁把他这种融合的方法提高到“道”的高度，以此作为指南，“触目不会道，运足焉知路？”只要认识到这种融合性，不管认识的深浅程度如何，总与迷执有本质的区别，“进步非近远，迷隔山河固”。



希迁主张佛性平等,众生都有佛性,佛性在心中,无所谓得和失,只有你自己是否体悟的问题。青原行思曾问希迁:你到曹溪慧能处,得个什么物来?希迁回答说:这个东西我未到曹溪时也没有失去过。这一问答见于《祖堂集》,后来的禅史又加了一段对话,行思又问:既然不失,为什么要去慧能处呢?希迁说:不到慧能那里去,我怎么知道自己有这种东西呢?这也是慧能所讲的众生本有佛性,因迷而不见,须得大善知识指示才能开悟的观点。

在本体论上,与理在事中的观点一致,希迁主张道是普遍存在的,不仅存在于有情之中,也存在于无情之中。有僧问如何是禅,希迁答以碌砖。又问什么是道,希迁答以木头。这吸收了庄学中关于道普遍存在的观点。

佛性普遍存在,道普遍存在,在认识论上,他提倡"即事而真",在每一具体事物中体悟到真性,所以有僧问什么是祖师西来意时,希迁说,"问取露柱去。"(《祖堂集》卷四)这句回答当然含有多种意义,其中之一就是即使从露柱中也能体会出西来意,这层意思是直接从僧肇的"触事而真"而来的。

与此相应,希迁提出无修之修的观点,不用念戒,无须守律。行思曾问希迁:"你已是受戒了也,还听律也无?"希迁说:"不用听律。"又问:"还念戒也无?"希迁答:"亦不用念戒。"(同上)不但这样,也不要有所希求,不求解脱,因为本是解脱者,不求净土,因为自心有净土,也不求涅槃,本来就处涅槃。《祖堂集》所载"问:'如何是解脱?'师曰:'阿谁缚汝?''如何是净土?'师曰:'阿谁垢汝?''如何是涅槃?'师曰:'谁将生死与汝?'"就表达了这种思想。

希迁之下,青原系的禅风多受其影响,其"即事而真"和"理事为碍"为曹洞、云门、法眼所吸收,成为诸宗的其本思想。



四十二 曹洞宗创始人之一良价

禅宗五家中属青原一系的有曹洞、云门和法眼三宗，曹洞宗在历史上的影响仅次于临济宗，其奠基者之一是洞山良价禅师。

良价(807—869)俗姓俞，越州诸暨(今浙江者诸暨县)人。从其母亲给他的信(附于《悟本禅语录》后，见《大正藏》第四十七卷，以下所引未注出处者均据此《语录》)来看，其家庭的文化程度很高，自己从小也受到了很好的教育，具孝行。但其父死得早，一兄一弟都不大孝顺。良价少时出家，跟师傅学《心经》，当读到"无眼耳鼻舌身意"一句时，他摸着自己的脸对师傅说：我有眼耳鼻舌，经中为何说无？师傅大惊，忙称自己不配当你老师了，推荐他到金华境内的五泄山找灵默禅师剃度，灵默是马祖道一的法嗣。二十二岁时，良价到嵩山受具足戒，然后游方各地，先到安徽贵池参也是马祖门徒的南泉普愿，南泉称赞他为"甚堪雕琢"的好料子，良价却说，您不要"压良为贱"啊！这两句对话，一时成为名谈。接着又到湖南参沩山，请教南阳慧忠讲的"无情说法"是什么意思。沩山介绍他到湖南澧陵(今醴陵)去参云岩昙晟(属青原下三世)。在昙晟处，良价也未得悟。辞别昙晟之际，良价问他，假如您百年之后，有人问我老师的禅法宗旨是什么，我怎么回答？昙晟说，告诉他"只这(个)是。"这包含"即事而真"的意思。良价不明白，带着困惑离去了。后偶然过河，在水中看到自己的倒影，猛然大悟，作悟道偈一首，"切忌从他觅，迢迢我与疏。我今独自往，处处逢得渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契真如。"从我身和影子(我和渠)的关系上体悟到了理与事、体与用、佛与众生的关系。不要向外(他)驰求，这只会与理、与体、与佛性(我)愈来愈远，而不能

契得真如。理体能随机缘起事用,形成处处现象(渠),而它们(渠,现象)都由本体缘起,本身都是空幻不实的,都归之于本体(我)。一旦认识到这点,就不会再被现象迷惑,就能在每一现象中体认本体。良价所悟的,正是昙晟即事而真的"宝境三昧",但昙晟一直未对他说破,这一点良价十分感激。

出家十年,他母亲十分想念他,家中也不很和满,希望他回心转意,但他远隔千山万水,给母亲修书一封,却是表示归空门报佛恩的决心不改,劝说母亲希望她也能"收心慕道"。母亲苦劝不住,诉说养子之艰辛,盼望他效目连尊者待母一样度脱自己。

唐大中末年(860),良价到新丰山接引学徒,后来又到豫章高安(今江西省高安县)的洞山举扬宗风,后人因而称其为洞山良价。咸通十年(869),良价病重,三月里的一天,他剃发澡身,披上法衣,召集僧众,闭目在座,僧众以为他死了,悲号不绝。良价忽然又睁开双眼,他指示众人,出家人要心不附物,哭没有什么益处,又命办斋,叫"愚痴斋"。七天后,良价入灭,后来谥悟本禅师,塔号慧觉。良价留有《语录》三种,撰有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂。

良价的禅法,重在理事俱融,吸收了华严宗的看法,也是远承青原下石头希迁的思想。

在宇宙观上,良价提出了空的原则,体现在他讲的"三种渗漏",即三种错误认识上。第一种是"见渗漏",是认识方面的错误,"机不离位,堕在毒海,妙在转位也。"以世俗认为的客观世界(色)为认识对象,执著色为实有,所以掉入毒海中,根治的妙法,将认识对象转离开原位,即以色为空,就可消除这一错误。第二种是"智渗漏","滞在向背,见处偏枯。"这是情识本身的错误,人们的认识本身总想作出取舍,陷入彼此两边,是片面性的,无生命的。这是讲识空,世俗认识的空。否定这种认识的方法是不落两边,不作取

舍,由此说明不仅色空,情识也是空,主客观世界均空。第三种是"语渗漏",是语言本身的错误,说明语言本身也应该空掉。"体妙失宗,机昧终始。"众生的语言是死句,失去宗旨,缺乏妙机。

良价的禅法以偏正回互为核心,偏喻事、用,正喻理、体。回互指圆融无碍。偏正关系有五种:正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到。正中偏,正位中应有偏位,不能执著正而忽视偏,只讲理而忽略事,但人们的迷执正在此处,颂曰:"三更初夜明月前,莫怪相逢不相识,隐隐犹怀旧日嫌。"(《洞山五位颂》)三更、初夜、明月前均指黑,黑白未变,黑中虚明。良价以黑喻正,以明或白喻偏,黑暗中什么都认不出,而不知黑中有明。对这种片面性的错误,如果能认识到正中有偏,也能圆融偏正了,"若能就偏辨得,是圆两意。"《洞山五位显诀》偏中正,就偏位看,偏中应有正,偏不坐于偏,但众生却是执于偏而不知正,颂日:"失晓老婆逢古镜,分明觌面更无真,争奈迷头还认影。"(《洞山五位颂》)失晓和古镜都指明,明中露黑,阴晦模糊之明,老婆(老太婆)喻白,白发之白,白发老太借微弱的亮光在模糊的古老镜子面前欣赏一头白发,只知白而不知黑。如果能悟得偏位中有正位,叫有语中无语,也融合了理事关系。正中来,正位中来,即偏都是从正而来,正全体起用而有偏。这是在正位角度讲偏正回互。颂曰:"无中有路出尘埃,但能不触当今讳,也胜前朝断舌才。"(同上)认识到正全体而为偏,就是无路中有路,无语中有语。兼中至,偏兼偏正,或偏中至,是偏位中来,偏位中有正位,偏全用即是正之体,从偏的角度讲偏正回互。要认识到不但正全体为偏之用,还要认识偏本身就是正,这样偏正互融平等,颂曰:"两刃交锋不须避,好手有如火里莲,宛然自有冲天气。"(同上)两刃(喻偏正)势均,交起手来没有胜者也无负者,又彼此无伤,平等无二。兼中到,上述兼中至中讲的"至",为未到而至,还有情识在途中,这种情识还存个偏和正,还没有到不偏不正,偏正俱忘的

境界,而这个境界是兼中到才具有的,颂曰:“不落有无谁敢和?人人尽欲出时流,折合还归炭里坐。”(同上)上述四种情形都有执著,有偏有正,只有在否定这四种“时流”的基础上,才是不落有无,不落偏正,这才是真正的回互,真正的正位。“炭里坐”喻真正归到回互的正位(黑位,炭喻指黑)。

良价把这种偏正回互的最高境界喻为银碗盛雪、明月藏鹭、青山白云(青山不碍白云飞之意)、露地白牛。称之为三种纲要中的“不堕凡圣”纲,“事理俱不涉,回照绝幽微,背风无巧拙,电火烁难追。”(《纲要三颂》)这也是空的境界。

良价接引学人的方法有五位功勋和三路接人等。

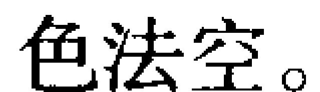
五位功勋指向、奉、功、共功、功功这趋向解脱的五阶段。

向是功勋建立之初,坚定信仰,不可一时中断,良价说:“吃饭时作么生?”“得力须忘饱,休粮更不饥。”(《洞山五位功勋》,《人天眼目》卷三)吃饭时也不能中断这种功勋。这种信仰的对象是真如本体,向即趋向真如之体。良价颂曰:“圣主由来法帝尧,御人以礼曲龙腰。有时闹市头边过,到处文明贺圣朝。”(同上)帝尧、圣朝皆喻真如。

奉,奉承,敬奉。良价答奉义时说:“背时作么生?”“只知朱紫贵,孤负本来人。”(同上)敬奉真如之体能得功勋,背离真如也能得功勋,事中有理,在事相中也能建立功勋,这就是要悟到事中之理,否则这种“背”只迷于事(朱紫贵衣)而不知理(穿朱着紫之人)。

功即功用,进一步讨论理事关系,良价答“功”义时说:“放下镢头时作什么生?”“撒手端然坐,白云幽处闲。”一般认为拿起镢头干活才有功用,实际上放下镢头也有功用,无用中有用,依理起事,依体起用,事显理隐,讲心空。

共功,也讲理事关系,良价称为“不得色”,“素粉难沉迹,长安不久居。”(同上)色全用为体,全事为理,色隐而空,事隐而理显,讲



色法空。

功功，我法皆空而得大解脱，良价称为“不共”，“混然无讳处，此外更何求?”(同上)不共指无法可共处，一切皆空，为最大的功勋。

三路接人是三种接引的具体方法，指鸟道、玄路、展手。鸟道原指鸟行空中无踪迹，良价称为“不逢一人”(《悟本禅师语录》)。路途空旷，空无一人，没有帮助，需自己独行。也指良价不说破，让人没有下手处的接引方法。玄路本质上指回互的方法，有语中无语。展手表示无法可说。洞山良价有弟子二十六人，以云居道膺、曹山本寂为著名，其中本寂继承并发展洞山的思想，完成了曹洞宗的创立。

四十三　云门宗创始人文偃

云门宗是以险峻高古而著称的禅宗宗派，成立于五代，创始人是云门文偃。

文偃(864—949)，俗姓张，姑苏嘉兴(今浙江省嘉兴市)，少年时在家乡空王寺从志澄律师出家，有过目不忘之惊人记忆力，后在毗陵(今江苏省常州市)受具足戒，不久回到志澄身边随侍几年，读经侍讲，深悟佛理。接着到睦州(今浙江建德以东)参道踪禅师(睦州陈尊宿，百丈怀海再传弟子)，连续三次扣道踪之门，道踪才开，一开门，文偃就想挤进去，道踪一把推开，称他为“秦时辗轹钻”(《云门匡真大师行录》)，即机锋迟顿。文偃由此而进一步得悟，在道踪门下又在数年后，由道踪推荐到福建去参雪峰义存禅师(青原下五世)，在雪峰门下从雪峰和学人的机锋应对中，就已契合雪峰禅法，后来有一次有僧问雪峰，什么叫“触目不会道，运足焉知路”?雪峰说：“苍天！苍天！”文偃在边上一听而悟，那位僧人还不会，就

问文偃什么叫苍天？文偃说:“三斤麻，一匹布。”僧还不会，文偃说，再加上三尺竹子。雪峰从此对他刮目相待。离开雪峰后，云门又多方参访，先后到过洞岩、疏山、曹山、天童、归宗、乾峰和灌溪等处，后来到韶州参灵树如敏禅师，被二十年不设首座的如敏任命为首座。如敏临终遗嘱请文偃接替其法席，南汉王本是如敏的热情扶持者，接过如敏的遗书一看，忙命刺史礼请文偃登法座，并对文偃钦美之至，多次召进宫中，垂问佛法，赐紫方袍。后来文偃到云门山(今广东省乳源县北)的光泰院举扬宗风，后人称其云门文偃，称其禅派为云门宗。文偃在云门山在兴土木，废除原来的旧址，建成豪华栋宇。在如敏处及云门山，文偃总计行法三十多年。(文偃《遗诫》云“吾自居灵树及徙当山凡三十余年”。《匡真大师行录》云“自衡踞祖域凡二纪有半”。一纪为十二年。)乾和七年(749)，文偃入灭，临终前给皇上刘晟留遗表，给门徒留有遗诫。表中自称为臣，感谢皇恩，祝凤历长春，龙图永固。遗诫中讲到山门中财物、人员的按排，特别嘱咐死后遗体就置放于方丈室中，皇上如果有赐额匾之类的，就是悬挂于门口，别拿到别处去。文偃死后十七年，朝廷官员何希范奏称文偃托梦给他要求开塔，请迎文偃遗体进内庭，供养了数月才送回原塔，也是借此扩大佛教的影响。文偃的塔号为大觉，谥大慈云匡真弘明禅师。

文偃的法语，后人编成语录三卷行世，称《云门匡真禅师广录》。

文偃禅法的宗旨，据其门人德山缘密的归纳，为“函盖乾坤句，截断众流句，随波逐浪句。”(《人天眼目》卷三)这三句也是德山自己的理解，所以在《景德传灯录》的德山缘密之传记中，称此三句为德山句。“德山有三句语，一句函盖乾坤，一句随波逐浪，一句截断众流。”(《景德传灯录》卷二十二)文偃自己的说法是“函盖乾坤，目机铢两，不涉万缘”。将之喻为三关，以“一镞破三关”作进一步的



说明(见《广录》卷中)意思是讲对这三句也不要执著。但后人多以德山归纳的三句来理解文偃的思想。文偃自述的三句,函盖乾坤是指真如的本体作用,整个世界不过是真如的外在体现,被真如所函盖,真如具有普遍性。目机铢两是讲能看清事物的本质,一丝一毫都看得清楚,实际上是看到事物的缘起性空本性,万法都由真如缘起,自性空无。不涉外缘是讲不执著于各种境界,既然一切(外缘)都空无自性,就自然不会被它们系缚。

德山归纳的三句,函盖乾坤句是文偃的原话,德山颂此句曰:"乾坤并万象,切狱及天堂,物物皆真现,头头总不伤。"(《颂云门三句语》)就是说,一切事物都由这个"真"(真心、真如)所显现,每一事物虽然表面上各有特点,但由于都是空无自性的,所以相互之间并不妨碍,而是可以相互圆融的。从这个意义上讲,从任何一事之上都可以体会到这个真如本体。文偃说:"触目不会道,运足焉知路?"(《广录》卷上)不知事物之本体,就不懂现象本身,看不清道,走不得路。看得清道,路路皆通,这是承继希迁的说法。所以又讲"拈一毛头,尽大地一时明得"(同上),从一毛头上就可以认识整个世界的本质。在这个意义上,也是即事而真。

这一句从心性论度理解,众生都有如来藏自性清净心,清净心体上本有佛性,众生即佛。"汝等诸人……各各尽有生缘所在";"人人自有光明在,看时不见暗昏昏。"(同上)看不到自心佛性,就昏昏然作众生。所以文偃强调众生应该自悟本性,要独自承当,反对横担一根柱杖,东奔西跑去行脚,这样做得不偿失,即使有点体悟,也实在空过了时光,图他一斗米,失却半年粮。他反复告诫众生,"此个事无尔替代处";"直须自看,无人替代。"(同上)这个佛是你心中固有的,不是从外而得。他反对对佛祖的宣传,反对偶像,"问:如何是释迦身?师云:干屎橛。"(同上)一句惊世。干屎橛是和尚大便完后刮屁股的木头橛子。文偃又举经中对释迦出世时的

描写，"世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顾四方，云：天上天下，唯我独尊，"文偃说，我当时要是看到了，一棒把他打死喂狗，也好使天下太平（见《广录》卷中）这一句又是骇俗之音。

截断众流，是从接引方法上讲的，截断学人思维之流，让你观心自照。德山颂此句曰："堆山积岳来，一一尽尘埃，更拟论玄妙，冰清瓦解摧。"（《颂云门三句语》）学人不管有多少问语，都看作是尘埃，如果还想进一步讨论什么玄旨妙意，则一概摧毁。这也是云门宗风的体现。截断学人思路的方法，文偃也采用激烈的手段，如棒打之类，"有僧拟问次，师以柱杖劈口打，便下座"（《广录》卷上）。这是临济和德山宣鉴遗风。有时温和却费思量，如，"问：如何是佛法大意？师云：面南看北斗。"（同上）像这样不正面回答问题，也是一般禅师多采用的方法。能体现文偃独特风格的是"云门一字关"和"抽顾"。"一字关"是指文偃常以一个字来回来学人提问，能从中体悟，也就过了关。但这一字常常是艰深难悟，吓退了许多徒众。如问什么是云门剑？文偃答以"祖"；如何是玄中的？文偃答以"坙"；如何是正法眼藏？文偃答以"普"；三身中哪一身说法？文偃答以"要"；杀父母，佛前忏悔，杀佛杀祖，甚处忏悔？文偃答以"露"；如何是祖师西来意？文偃答以"师"；凿壁偷光时如何？文偃答以"恰"；二祖是了未了？答以"确"。"抽顾"是讲在"顾"、"鉴"、"咦"三字中抽去"顾"字而成"鉴"、"咦"，文偃在接引时，每当见到有僧来，就用两眼瞪着看他（顾），这种方法称之为"鉴"或"咦"，门人记录下来却成"顾"、"鉴"、"咦"。后来德山缘密抽掉了"顾"字。这"一字关"和"抽顾"对于截断众流的作用，不亚于临济的棒喝，也为文偃的一大特点。

随波逐浪是指接引学生时随机接引，应病与药，量体裁衣，根据学生不同的执著而施以相应的破执之方，德山颂云："辩口利舌问，高低总不亏，还如应病药，诊候三句外。"（《颂云门三句语》）在

接引时，言语相辩还是需要的，总是有益处的。

从另一个角度看，随波逐浪也体现了文偃的修行方法，即无修之修，任运自然，穿衣吃饭，屙屎送尿，除去这些，更无别事，即使是好事也不需要，“好事不如无”。慧能讲一念相应就能顿悟，文偃讲，这种一念相应，一言相契都是多余的。只有这样无事在心，也就能“日日是好日”，没有一日不是自在解脱的。

文偃的三句，从理事关系的角度理解，分别体现了理在事中，事能含理，理事无碍的观点，与曹洞就相似了。

文偃的门徒，据《景德传灯录》有三十六人，以香林澄远为上首，法嗣延续到雪窦重显时，而有云门中兴。文偃本人的思想因为太显得高古，非上根器人难以体会，而难以普及。

四十四　开创法眼宗的文益

禅宗五家中开宗最晚是的创于五代时期的法眼宗，清凉文益开创了法眼宗风。

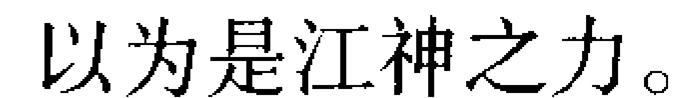
文益(885—958)俗姓鲁，余杭(今浙江杭州)人，七岁出家，在越州(浙江绍头)开元寺受具足戒，曾在明州(浙江宁波)的阿育王寺学律，同时习儒，和儒生交往，此后遵其律学老师希觉之嘱，振锡南游，先到福州参雪峰义存的法嗣长庆慧棱禅师，但机缘不合，于是又与另两位同伴到别处参学，但遇大雪，阻于漳州罗汉院，院主桂琛(雪峰义存再传法嗣，青原下七世)素知文益在长庆门下的名声，有意接他一把。桂琛之师玄沙师备和雪峰义存的禅风不一样，所以文益在桂琛门下与在长庆门下的感觉就不一样，在桂琛门下顿悟玄旨。传说文益初见桂琛时，桂琛问，请问你到哪儿去？文益说，行脚参禅去。又问，什么叫行脚？文益说不知。桂琛就告诉

他，不知最亲切。后来雪化了，文益向桂琛辞行，桂琛决定再加深他的体悟，就指着院内的一块石头对他说，你平常老说三界唯心，万法唯识，这块石头在心内还在心外？文益说，在心内。桂琛说，你这个行脚僧，装块石头在心内，不太沉重吗？文益赶紧放下包，请师指示。又留住一个多月，日日请教，谈体会。桂琛说："若论佛法，一切现成。"文益"疑山顿摧"，终于顿悟。后来到临川（今江西省临川市），受地方官邀请住在崇寿院说法，四周僧众来求法者以千计。南唐的开朝皇帝重佛教，又把文益请到金陵的报恩院，并赐号净慧。后来又迁到清凉寺，继续举扬宗风，后人称其为清凉文益，他的禅法广传金陵，先后三坐大道场弘法，当时各地丛林都有僧众来听法，甚至外国也有慕名来求法者。

文益于后周显德五年（959）圆寂，在他患病期间，国王亲临问候。死后在丹阳建塔，塔号无相，并谥大法眼，故后人称其宗为法眼宗。后又谥大智藏大导师（以上据《文益禅师语录》和《宋高僧传》），著作有《宗门十规论》，后人辑有其《语录》一卷。

文益的禅法，以三界唯心、万法唯识论和华严的理事关系为基础，强调"一切现成"的观点。

文益的本体论观点是以心、识为万法之本，他作有《三界唯心颂》和《万法唯识颂》来说明这一点。他说："三界惟心万法澄，盘环钗钏同一金，映阶碧草自春色，隔叶黄鹏空好音。"（《三界唯心》，《人天眼目》卷四）三界都以心为本体，从心的角度看，三界万法都是空的，这种体用关系用金和各种金饰品来形容，各种金饰，其本质都归为一金，都依同一本体。在你看到春色闻鸟声的时候，一定不能忘记其背后的主宰是心。《万法唯识颂》所颂的是同样的意思，"不曾出世立功勋，万国文明草木春。野老不知尧舜力，冬冬打鼓祭江神。"（同上）识缘起万法，但又不直接显露出来，凡夫只知万法而不知其识本，如同尧舜开创文明国度，百姓却不知尧舜之功而



以为是江神之力。

在其《语录》中，这种思想体现得更加明显，他说："三界唯心，万法唯识，唯识唯心，眼耳声色；色不到耳，声何触眼？眼耳声色，万法成办；万法非缘，岂观如幻？大地山河，谁坚谁变？"这就强调心识作为万法的主体，随缘而生起万法，眼识缘起色，耳识缘起色，如果没有心识的这种缘起作用，如何来体认万法的空幻的本性？文益并不是一味否认声色等现象的存在，而是主张从空幻的现象本身来体认主体。这就涉及到认识论问题了。

文益又把理事关系引入其禅学中，禅宗五家都论理事，而以文益更为明显，从理事关系上看，本体之心属理，缘起之法为事，理存在于事中，事隐含着理，理事不二，贵在圆融。文益又以华严六相来讲理事关系，他著《华严六相颂》云："华严六相义，同中还有异。异若异于同，全非诸佛意。诸佛意总别，何曾有同异？"(《文益禅师语录》)六相(总别、同异、成坏)之中，文益以真如一心为总相，心能生诸缘，缘生万法，为别相，这是比华严宗法藏要明确的地方，法藏还未明言总相即是心，文益这样解释，正体现其三界唯心，万法唯识的宗门特色。这六相中每一对范畴，都是有差别有同一，就"同""异"而言，同中有异，同本身就是异的终极本质，异是以这个同为基础的，所以讲"异若异于同，全非诸佛意。"

关于这个作为总相的心，或真实之理，从本质上讲是不可说的，所以有僧问"如何是等一义"时，文益说，"我向尔道是第二义"。第一义不可说，须禅家亲证亲悟，别人向你说的，已经是第二义了，这也就是桂琛告诉他的"不知最亲切"之义。

如何去体悟这个不可说的第一义？文益主张可以根据唯心唯识，理事圆融的原则，从眼前的任何一事着手，所谓一切现成，一切事相中都包含着理，都可以从中体会到理。"实际居于目前，翻为多相之境。"(《文益禅师语录》)从这个多相之境中直接体会"实际"

之理体。有一天文益和皇帝观赏牡丹，皇帝命他作偈，文益当即成偈一首："拥毳对芳丛，由来趣不同。发从今日白，花是去年红。艳冶随朝露，馨香逐晚风。何须待零落，然后始知空？"（同上）牡丹虽艳，本性为空，艳是幻影，但不要等到花落之后才知道它的空，而应该当体认识其空。

既然是一切现成，在修行上文益就强调一种无修之修。有僧问他："十二时中如何行履？"他回答："步步踏着。"就如你平常那么走，每一步都能体会到本体。所以他也讲"无事"为修，"但着衣吃饭，行住坐卧，晨参暮请，一切仍旧，便为无事人也。""出家人但随时及节便得，寒即寒，热即热。"（同上）

文益的门庭宗风，后人评之为"对病施药，相身裁缝，随其器量，扫除情解。"（《人天眼目》卷四）他本身没有独特的门风，多是采纳其他各宗，而此种综合，也是一种风格。

文益作有《宗门十规论》，此作品的宗旨，是对当时的禅风提出批评，显发其圆融的思想。他提出十点批评，一是自己心地未明，妄为人师；二是党护门风，不通议论；三是举会提纲，不知血脉；四是对答不观时节，兼无宗眼；五是理事相违，不分触净；六是不经淘汰，臆断古今言句；七是记持露节，临时不解妙用；八是不通教典，乱有引证；九是不关声律，不达道理，好作歌颂；十是护己之短，好争胜负。这十条批评，比较突出的是批评宗门对峙和禅教对峙。禅宗自慧能之后，衍生出五家（包括文益自己的法眼宗），其中的四家，曹洞有偏有正，有明有暗；临济有主有宾，有体有用；云门涵盖截流；沩仰方圆默契。这在文益看来，都贯穿着理事圆融的宗旨，都是理事圆融的不同表现。基于这一点，诸宗都是可以统一起来的，但实际情况是，各宗都党己斥彼，特别是各宗的"相继子孙"，更是"矛盾相攻"，不知融通。禅教关系也是如此，诸宗不知借教悟宗，专守自宗门风。文益认为，如果这样下去，只会使禅宗走上

歧途。

文益的嗣法弟子有六十三人，以天台德韶为上首。德韶传延寿，延寿使法眼宗盛极一时。

文益一方面讲禅宗诸派的融合，另一方面又讲禅教融合，其思路和圭峰宗密是相似的。文益的禅教合一论明确地引华严入禅，可以说开宋代华严禅之风。

四十五　传授胎藏界密法的善无畏

密宗是中国汉地佛教中最晚成立的一个宗派，建立于唐开元时代。印度佛教的发展是由显而密，中国佛教宗派的成立也是如此。密宗分胎藏界和金刚界两种曼荼罗（道场），胎藏界曼荼罗由善无畏弘传。

善无畏（637—735），梵名音译戍婆揭罗僧诃，或译为输波迦罗，直译为净狮子，意译就是善无畏。他是中印度人，刹帝利种姓，父亲因国难而到东印度，做了乌荼国的国王。他十三岁继承王位，兄弟们曾举兵夺位，他出兵征讨得胜，按照军法，败将当诛，但善无畏赦免了他们，并且让出国王之位，由其兄接任，自己打算出家。他先到南印度的海滨之地，在一处寺院中学习法华三昧，并依《法华经》义，聚沙为塔，后又搭商船游中印度，修习禅法。在中天竺的摩揭陀国，国王召见，而王后原来是他的姐姐，他们得知善无畏舍位出家的事迹，非常钦佩。善无畏在那里遍学经论，“发三乘之藏，究诸部之学。”（《善无畏三藏和尚碑铭并序》）在那烂陀寺，他把传国宝珠舍给了寺院，镶在大佛的额头。他投该寺著名长老达摩掬多为师，掬多向他传授密教诸法，并为他灌顶，称他为三藏。随后又遍访圣迹，并接化外道归佛。掬多又建议他到震旦（中国）来弘

法，善无畏尊师教东行。

善无畏走陆路经北天竺由西域入中国国境，于唐开元四年(716)到达长安，时年八十岁，随身携来梵本佛经。因为他的声誉很高，睿宗派人西至玉门关远迎。玄宗礼他为国师，敕住兴福寺，后来又住西明寺。

开元五年(717)，善无畏奉诏在菩提院译经，并要求选派名僧参加译事，首先开译的是《虚空藏求闻持法》一卷。玄宗看了译文，非常赞赏，要善无畏将所带来的梵本统统拿来。这时他又得到唐僧无行在印度寻到的梵本(无行本人死在北印度)，从中选出几种。开元十二年(724)，善无畏随圣驾到洛阳，玄宗又命他在洛阳译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》(《大日经》)七卷、《苏婆呼童子经》三卷，《苏悉地羯罗经》三卷。

开元二十年(732)，善无畏要求回国，但玄宗不同意。开元二十三年(735)，善无畏去世，享龄九十九岁，受赠“鸿胪卿”号。

善无畏译介的《大日经》，基本宗旨就是三句话：“菩提心为因，悲为根本，方便为究竟。”(《入真言门住心品》，《大日经》卷一)什么是菩提？《大日经》说，是众生的如实自知之心。菩提本身是没有相状的，“诸法无相，为虚空相”(同上)。从这个角度讲，虚空相不可得，菩提也不可得。那么究竟谁能成就菩提？谁能发起一切智？是每个人的自心，自心寻求菩提及一切智。为什么是心呢？因为心和这个菩提具有同样的性质，也如虚空。心清净无染，不在内，不在外，也不在中间，离却一切分别和无分别。这样的心，也是不可得的。所以“心、虚空、菩提，三种无二”(同上)。这就叫菩提心为因。实际上这是对世界的本质提出了独特的看法，这种看法也是大乘佛教一切皆空的观点。悲为根本是讲大日如来以悲悯之心为众生说法，解救众生。方便为究竟是讲善修巧行。体现到每个人身上，这二句就是“应发菩提心，妙慧慈悲，兼综众艺，善修巧行

般若波罗密。”(同上)这样就能通达三乘,善解真言善义,由显入密,入曼荼罗。

曼荼罗的意思是坛场、轮圆具足、聚集等,可以按一定的格式用图描绘出来,分为四种:大曼荼罗、三昧耶曼荼罗、法曼荼罗和羯磨曼荼罗。大曼荼罗表示曼荼罗之体,描绘诸佛菩萨的形象。三昧耶曼荼罗,描绘有诸佛、菩萨所持的器杖及所结的手印。法曼荼罗画有诸佛、菩提的所持真言,以梵字表现。羯磨曼荼罗描绘诸佛、菩萨的动作(称为威仪)以及佛、菩萨的铸像、塑像等。

《大日经》所传为大悲胎藏生曼荼罗。这种曼荼罗的基本意义是“哀愍无边众生界”。经中解释说:如来在无量劫中,积集了无量理德,因为怜愍众生,而成正觉,并非为一个众生,也不是为二个或多个,而为了一切众生,而成正觉,再以“大悲愿力”而为众生说法。这解释了“大悲”的意义。

至于为何称“胎藏生”,这是指孕育、出生的意思,佛的大悲愿力,能产生出无数的曼荼罗,或者讲从这个曼荼罗中能产生佛的大悲愿力。

《大日经》的《具缘品》中一段长偈所描绘的曼荼罗,是胎藏曼荼罗的主要内容,为四种曼荼罗中的大曼荼罗。《转字轮曼荼罗行品》中描绘的,是属于法曼荼罗。《秘密曼荼罗品》中描绘的,属三昧耶曼荼罗。这三种曼荼罗分别表示身、语、业的无尽庄严。胎藏曼荼罗用图像描绘出来,《大日经》规定的图形以《具缘品》中对大曼荼罗描绘的为准,称经疏曼荼罗(疏指一行的《大日经疏》,里面也有描述)。善无畏译的《摄大毗卢遮那成佛神变加持经入莲华胎藏海会悲生曼荼罗广大念诵仪轨供养方便会》三卷和《大毗卢遮那经广大仪轨》三卷中规定的图位,则称为阿阇黎所传曼荼罗。现在流行的画法,则叫现图曼荼罗,但也根据经疏曼荼罗而画。图中所画,比如中央的白莲,表示心,八叶莲花,表示肉团心的八叶构造

(这是佛教对心脏构造的理解)。八叶莲花瓣上有四佛四菩萨，与莲花中央的大日如来合称为八叶九尊，这是胎藏曼荼罗的主体部分。在其周围，还分布有十二院，各有不同的意义。

密宗根据《大日经》中的大悲胎藏生曼荼罗发展出胎藏界曼荼罗的体系，以表示大日如来的理德，表示色身。

色或身都由五大组成，所以胎藏界又指六大中的五大，即地、水、火、风、空，与金刚界所表示的智德或心相结合，而完整化为六大。《大日经》中，五大是以"种子字"来代替的。"阿"字代表坚固不动的地，"阿字第一命，是为引摄句……得不动坚固，天修罗莫坏。"(《悉地出现品》，《大日经》卷三)"嚩"字代表水，"嚩字名为水"。(《真实智品》，《大日经》卷五)"心水湛盈满，洁白犹雪乳。"(《大日经》卷三)"啰"字代表火，"啰字胜真实，佛说火中土。"(同上)"啰字名为火。"(《大日经》卷五)"诃"字代表风，"诃字第一实，风轮之所生。"(《大日经》卷三)"佉"字代表空，"佉字及空点，尊胜虚空空。"(同上)

这五大与金刚界所代表的心识，构成密宗的六大缘起论，万物和众生都由六大构成，六大也是指大日如来，讲大日如来理智不二。

这里讲的五大是胎藏界的体，而四种曼荼罗是胎藏界的相，还有胎藏界的用，则是指身、口、意三密。《大日经》中，《密印品》是讲身密，《字轮品》讲意密，《普通真言藏品》等讲口密。所以曼荼罗通体、相、用。

《大日经》又提到众生不舍肉身而成佛的观点，"一切众生类，当得成悉地"(《增益守护清净行品》，《大日经》卷七)。如何成就呢？"不舍于此身，逮得神境通。游步太空位，而成秘密身。"(《悉地出现品》，《大日经》卷三)密宗由此发展出即身成佛的思想。显教各宗，多讲即心成佛，净土宗讲是心作佛，是心是佛，心到佛地，然后身才到。禅宗讲即心即佛，要在自心体会出清净佛性，才能成



佛。而密宗讲即此肉身就能成佛,不应离开这个肉身而论成佛。在日本的真言宗中,即身成佛论还有进一步的发展。

以上是善无畏译介的《大日经》中所体现的大悲胎藏生曼荼罗一系的基本思想。他译的《苏婆呼童子经》和《苏悉地羯罗经》讲密宗的律,另有一部《无畏三藏禅要》,是讲证入秘密地的修行方法,分为显教和密教两个部分,先显后密,由显入密,经过发心归趣、供养、忏悔、归依、发菩提心、问遮难、请师、羯磨、结戒、修四摄、十重戒十一个阶段,完成显教方面的修持,再入密法。先依种种方便,比如依《金刚顶经》而作一方便,入禅定,作手印护持,再发弘誓愿,再学调气,再修三摩地。在修三摩地这个阶段,善无畏认为所谓三摩地(指定)法,"更无别法,直是一切众生自性清净心,名为大圆镜智,上自诸佛,下至蠢动,悉皆同等,无有增减,但为无明妄尘所覆,是故流转生死,不得作佛。"(《无畏三藏禅要》)这从理论上探讨为什么要修定,为什么能修成。众生本来和佛是平等的,这个平等的基础是众生自性清净心中都有个和佛一样的大圆境智,只是因为众生的这种智蒙上了尘垢,修定就是了去除这种无明妄尘。具体的修法,则是观心,观想心中有一团圆明,如同净月(月轮观法),直到观无所见,只有明朗一片,一法不得,犹如虚空,但连这个虚空也不能执著。这个过程,须修四种陀罗尼(指咒陀罗尼)。

善无畏的弟子,著名者为一行,一行协助他译经,并根据他对《大日经》义的讲述,撰成《大日经疏》,阐发该经的意趣。

善无畏所传,经一行发挥,成密宗中的胎藏界一系,由于他对密法的贡献,被尊称为开元三大士之一,日本天台宗的最澄传善无畏密法,而创天台宗系密教——台密。

四十六　传授金刚界密法的金刚智

两种密法中的金刚界一系，由印度来华的另一位高僧金刚智弘传，他首先译出了金刚界密法的经典《金刚顶经》。

金刚智(669—741)，梵名跋日罗菩提，南天竺人，据说原本是中天竺国王的三儿子，因为受南天竺国王派遣入唐传法，一般就称他为南天竺人了。金刚智十岁出家(此据《贞元新定释教目录》卷十四，《宋高僧传》卷一，则载为十六岁出家)。出家后，金刚智在那烂陀寺向寂静历智学习"声明"，十五岁又到西印度学习法称的"因明"，历四年，又回到那烂陀寺，二十岁受具足戒，接下来的六年间，金刚智遍学大小乘律，习《般若灯论》、《百论》、《十二门论》。二十八岁时到著名的迦毗罗卫城向胜贤论师学瑜伽行派一系的《瑜伽师地论》、《唯识论》、《辨中边论》等。三年后，金刚智又到南天竺，向龙智学习《金刚顶瑜伽经》等密法，并受五部灌顶。自此以后，金刚智在遍习大小乘佛法的基础上，专心于密法，"虽内外博达，而偏善总持，于此一门罕有其匹。"(《贞元释教录》卷十四)离开龙智后，金刚智返回中天竺，不久游师子国，遍访圣迹，一年后回南天竺。

在南天竺王宫中住了一月余，金刚智对国王说，我要到支那国去礼文殊师利菩萨，并去传播佛法，现在就向您辞行。国王再三挽留，金刚智决心不变，国王就派人护送，带上经典梵夹及大量佛教用品和珍宝(后遭风浪，所携经卷受损)。出发那一天，国王、大臣和四众弟子送到海边。金刚智向东遥礼文殊，向西拜观音，就告别众人出海了，途中又经师子国，在宫中住一月，乘波斯商船继续航行，在佛室利逝国因为天气恶劣而停留了五个月。前后经过三年的航行，经历了无数险风恶浪，金刚智终于在开元七年(719)到达

广东海面(据《宋高僧传》卷一),节度使派三千人分乘数百只小船出海远迎。次年初,金刚智到东都洛阳,又到长安谒王,后来就随皇上在两京之间传教,“所住之刹,必建大曼荼罗灌顶道场”(《金刚智传》,《宋高僧传》卷一)。

据海云的记载,金刚智来华后曾向善无畏学习密法,当他得知善无畏也在这里传说,传授大毗卢遮那教法时,叹言:“此法甚深,难逢难遇。昔于南天竺国,闻有大毗卢遮那教名,遂游五天访求,都无解者,今至大唐,喜遇此教。”(《两部大法相承师资付法记》)于是请善无畏向他传此法。

金刚智自开元十一年(723)开始译经,是因一行之请而译的。一行得知金刚智弘传密法,就来请教,金刚智一一为他解答,并为一行灌顶。一行要求金刚智把关于这部分密法的经典译出来流通于世,于是金刚智就在资圣寺组织翻译了《瑜伽念诵法》(即《金刚顶瑜伽中略出念诵经》)四卷,印度僧伊舍罗译语,一行笔受。到开元十八年(730)在大荐福寺译出《金刚顶经曼殊师利菩萨五字心陀罗尼品》和《观自在如意轮菩萨瑜伽法要》各一卷,次年开始又译《金刚顶经瑜伽修学毗卢遮那三摩地法》一卷和《千手千眼观世间菩萨大身咒本》一卷等经。

开元二十九年(741),唐玄宗允许金刚智回国,走到洛阳时,因病去世,在洛阳龙门奉先寺起塔,塔铭由隐士混伦翁撰写。

金刚智译介的经典,影响最大也最为重要的是《金刚顶瑜伽中略出念诵经》,也简称为《金刚顶经》,但一般讲的《金刚顶经》,是不空译出的《大教王经》三卷。《金刚顶经》梵本共有十八会,十万颂,金刚智译出的是略本,实际上是一种编译,不空所译的,只相当于十八会中的第一会四品中的第一品。十八会的第一会四品全部译出是北宋施护译的《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》三十卷,全部十八会则未有译出者。



金刚智译本开宗明义地指出该经的简略编译性质，“我今后百千颂中，《金刚顶大瑜伽教王经》中，为修瑜伽者成就瑜伽法故，略说一切如来摄真实最胜秘密之法。”（《金刚顶瑜伽中略出念诵经》卷一）“金刚顶”这一表称，“金刚”喻指坚固，表示如来法身坚固不坏，无生无灭，无始无终，也表示如来智慧无坚不摧。“顶”指最胜，如人的身体，头顶最胜，最为重要，因此，《金刚顶经》也表示在一切经教中最为尊上。

《金刚顶经》所传，为金刚界曼荼罗，金刚界之界，有“性”的意义，即诸法体性，指一切如来金刚性遍存于一切众生之中，本来具足，圆遍毗卢遮那功德。因此，能入这一曼荼罗，无有不得解脱者，而且，任何众生，不论善恶，都能入此曼荼罗。经中这样说：“或有众生造大罪者，是等见此金刚界大坛场已，及有入者，一切罪障皆得远离。”（同上）“复有众生，耽著一切资财、饮食、欲乐，厌恶三摩耶，不勤于供养，是彼人等，于坛场随意作事得入者，一切所求，皆得圆满。”（同上）

金刚智还表达了密宗的“即身成佛”思想，《金刚顶经瑜伽修习毗卢遮那三摩地法》中讲到，“应当知自身，即为金刚界”，“自身如金刚，坚实无倾坏”，“自见身为佛，众相皆圆备”。即使是一切恶人，也是如此，即此肉身，就是佛身。

金刚界曼荼罗相对于胎藏界所代表的“理”而言，体现为大日如来的“智”，这种智坚固如金刚，能使众生“得一切如来悉地事业”，“能坚固菩提心，能灭一切苦恼，离一切怖畏，一切恶不能当害。”（《略出念诵经》卷四）由金刚智所坚固的菩提心，也是源自大悲心的，“菩提心者，从大悲起，为成佛正因智慧根本。”（同上）这同胎藏界中的“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”的思想是一致的。

相对于胎藏界代表的色身（由五大组成），金刚界代表心的部分，整个世界依心而起，从本质上讲，诸法如影如像，清净无浊无



秽，只是众生心起障碍，而执诸法为实，这就是心生而法生，因此，要了知万法“离自性无依”，而“忆念菩提之心”（《略出念诵经》卷一）。

金、胎两部虽各有其义，但实际上在每一部中都是体现两者之融合无二的，在图形的画法上，胎藏界诸尊坐在莲花内的月轮中，金刚界诸尊坐在月轮内的莲花中，莲花表胎藏界之理、之身，月轮表示金刚界之智、之心，因此而有理智不二，身心不二。

金刚界曼荼罗讲六种曼荼罗，即大曼荼罗、三昧耶曼荼罗、法曼荼罗、羯磨曼荼罗、四印曼荼罗、一印曼荼罗。从金刚界曼荼罗的九会组织来看，大曼荼罗是中央的成身会，三昧耶曼荼罗是东方的三昧耶会，法曼荼罗是东南方的微细会，羯磨曼荼罗是南方的供养会，四印曼荼罗是西南方的四印会，一印曼荼罗是正西方的一印会，其余三会是西北方的理趣会、北方的降三世会和东北方的降三世三昧耶会。这九会曼荼罗是由《金刚顶经》第一会四大品（即《金刚界品》、《降三世品》、《遍调伏品》和《一切义成就品》）中《金刚界品》所含的六种曼荼罗，即金刚界大曼荼罗、陀罗尼曼荼罗、微细金刚曼荼罗、一切如来广大供养羯磨曼荼罗、四印曼荼罗和一印曼荼罗，加上第六会《大安乐不空三昧耶真实瑜伽》中的曼荼罗和第一会四品中等二品《降三世品》十种曼荼罗中的前二种构成的。

九会曼荼罗中央的成身会或羯磨会为金刚界曼荼罗的核心，成身会中央画有大金刚轮，轮内以大日如来居中，四方由四佛围护，成五佛，表示如来的五智，也表金刚界曼荼罗的五大部类。中央的大日如来表示佛部，表示法界体性智；南方宝生如来表示宝部，表示平等性智；西方弥陀如来表示莲花部，表示妙观察智；北方不空如来，表示羯磨部，表示成所作智；东方的阿闳如来，表示金刚部，表示大圆镜智。

金刚轮周围以地、水、火、风支撑，本来应是五轮，即还有一个

空轮，但空轮有无碍的性质，不特别提出。这五轮所表示的“五大”与如来的智德或心识，构成密宗的六大缘起论。

金刚智将金刚界一系的密法传给了不空，由不空进一步发扬，而在中土有密宗的兴盛。由于金刚智对传播密法的贡献，他也被尊为开元三大士之一。

四十七　大兴密宗的不空

善无畏和金刚智传译胎、金两大部密法，但真正使密宗得到兴盛的是不空三藏，他译出大量密典，传播密宗思想，可以说是密宗的实际创始人。他因译事的功绩，而被尊为四大译经家之一（按罗什、真谛、玄奘、不空四家之说）。

不空（705—774），是不空金刚的略称，梵名阿目佉跋折罗。对于不空在印度的一段历史，特别和金刚智的相遇，史料中有不同记载，主要的分歧是一说金刚智带不空来华，一说是不空先来华后遇见金刚智。根据《贞元释教录》卷十五的记载，不空是狮子国人，开元六年（718）在阇婆国（今印度尼西亚的爪哇）遇见金刚智，便随金刚智来华，开元八年（720）初到洛阳（按不空自己在《金刚顶大瑜伽秘密心地法门义决》的中说法，则是在开元七年到达西京洛阳，并为一行灌顶），开元十二年（724）受圆戒。按照《不空三藏行状》的记载，则不空本是北天竺人，婆罗门族，自幼父母双亡，由舅舅抚养，十岁外出游历，来到中土的武威、太原等地，十三岁遇金刚智（这个年龄和《贞元释教录》中不空见金刚智时的年龄一致），十五岁出家，师事金刚智，二十岁时受具戒，受具的年龄也和《贞元释教录》的记载一致。在《宋高僧传》中，采取了《不空三藏行状》的说法。



在金刚智门下，起初，金刚智为他讲梵本的《悉昙章》，不空十来天就通了，金刚智觉得他不同寻常。由于他通晓多国语言文字，又长于说一切有部有律典，所以金刚智译经时，常要不空参加，但不空还想学习更深的密法，可他“哀祈瑜伽五部三密，求之三载，未遂夙心。”（《不空三藏行状》）于是打算回天竺去求法，金刚智得知后，第二天一早就为他传五部密法。

开元二十九年（741），玄宗准许金刚智回国，不空随侍，但金刚智刚到洛阳就因病去世了，不空奉师遗命，想继续南行回国，玄宗要他到狮子国去送国书。天宝初年（742），不空到达南海郡（今广州市），乘船经诃陵国（今爪东部）而到狮子国，途中历经大风恶浪。狮子国王给了不空极大的礼遇，甚至亲自为不空洗澡沐浴，不空请普贤阿阇黎为他重新灌顶，他的弟子也同时入戒坛学密法。不空在狮子国遍求佛典达五百多部。接着又游历五印全境（此据《不空三藏行状》及《宋高僧》卷一之《不空传》）。

天宝五载（746），不空带了许多经典，返回长安，奉敕住鸿胪寺，不久有诏，入宫内建立道场，为玄宗作五部灌顶。玄宗又要不空祈雨，并赐紫衣，赐号“智藏”。天宝八载（749），玄宗同意不空回国，但到南海郡时，不空就生病了，不能前行了，这时玄宗敕命留住，天宝十二载（753），由于西平郡王哥舒翰有请，玄宗又命不空回长安赴请，次年就到武威，在开元寺授徒、译经，《金刚顶经》三卷就在此时译出。唐肃宗至德元载（756），不空奉诏回长安，在兴善寺开坛灌顶。安禄山攻入长安后，肃宗逃到凤翔，不空在长安，经常和肃宗秘密联络，肃宗还都后，对不空也就格外看重，经常给大量礼品，又请他在宫内建立道场。他搜求国内所存（特别是长安所存）各种梵本原经，集中起来，加以翻译。唐代宗即位后，对不空恩泽有加，不空译出《密严经》和《仁王经》，代宗亲自为之作序。永泰元年（765），代宗进不空为“鸿胪卿”，加号“大广智三藏”。大历五

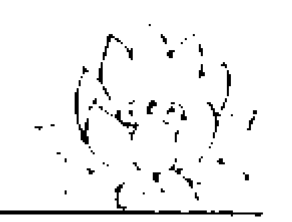
年(770),代宗敕不空到山西五台山建道场。在此之前已经在五台山造了金阁寺和玉华寺,金阁寺后来成为密宗的重要寺庙。次年的十月二日,是代宗帝的生日,不空以自己所译经典为礼献上,代宗就令全都入藏,并给不空及其他译经僧大量赏赐。不空又上表要求造文殊阁,获准。

大历九年(774),不空圆寂,去世前有言相嘱:"无殉利以愿身,勿为名而丧道。"(《行状》)代宗辍朝三日以示哀悼,赠不空"司空"号,谥"大辨正广智不空三藏和上"。真可谓是生荣死哀,"其存也三朝帝师,其殁也万人哀痛"(同上)。

不空的译籍,据不空在代宗生日时所上的《表》中记为七十七部,一百二十卷(《不空传》,《宋高僧传》卷一),《贞元释教录》记为一百一十部,一百四十三卷。

不空所译,显密都有,而所译密法经典也不仅限于金刚界一类,但不空的学问和传弘之重点,则为金刚界密法,从其译籍分析,可以看出不空的思想之组织。

显教类经,不空译般若类的《仁王护国般若波罗密经》(《仁王经》)二卷,该经以般若的空义推行护国之法,其中的《护国品》,常为各朝仁王法会的仪轨依据。不空认为,"《仁王》宝经,义宗护国,前代所译,理未融通。"(《请再译仁王经疏》,《广智三藏和上制表集》)因此要求加以重译。又译《大乘密严经》三卷,该经以密严国金刚藏菩萨向佛问法的形式,讨论如来藏不生不灭法门,此经沟通了多种大乘经典。又译大集类经中的《大虚空藏菩萨所问经》八卷和《地藏菩萨请问法身赞》一卷。前一种经和北凉昙无谶所译《大方等大集经》中的第八《虚空藏萨品》为同本异译,该经讲菩萨六度法门,修六度所成就的功德,又广说三十种修行法门及其他法门。后一种经讨论法身问题。此外,还译有《大乘缘生论》讨论缘生问题,《大圣文殊师利赞问法身礼》一卷也讨论法身问题。佛教以为



文殊菩萨的道场在中国(五台山),不空也译《文殊师利佛刹功德庄严经》以支持这一观点,推行文殊信仰。

密教类经典,他译介的中心是金刚智一系的金刚界密法,译出的代表性经典为《金刚顶经》,全称《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》,共三卷,虽然金刚智、不空、施护所译的三种同类经都称《金刚顶经》,但一般讲到《金刚顶经》时,是指的不空译本,可见其译作影响之大。实际上不空的这个三卷本只相当于十八会全经第一会中的《金刚界品》,其余的未译完就去世了。但是他先已译出了《金刚顶瑜伽十八会指归》一卷,扼要介绍了十八会《金刚顶经》的大致内容。具体是:

第一会《一切如来真实摄教王》,分有四品,一名《金刚界品》,二名《降三世品》,三名《遍调伏品》,四名《一切义成就品》。这四品表示"四智印"(即大智印、三摩耶智印、法智印和羯磨智印)。《金刚界品》中讲了六种曼荼罗,一是金刚界大曼荼罗,说毗卢遮那佛受用身,以五相(即通达本心、修菩提心、成金刚心、证金刚身和佛身圆满)现成正等正觉。二是陀罗尼曼荼罗,三是微细金刚曼荼罗,四是一切如来广大供养羯磨曼荼罗,五是四印曼荼罗,六是一印曼荼罗。《降三世品》,先说六种曼荼罗,又为金刚部说四种曼荼罗,即大曼荼罗、三昧耶曼荼罗、法曼荼罗、羯磨曼荼罗,共说十曼荼罗。《遍调伏品》和《一切义成就品》,都讲六种曼荼罗。

第二会为《一切如来秘密王瑜伽》,广说微细实相理。

第三会为《一切教集瑜伽》,讲大曼荼罗法,五部密法(如来部、金刚部、宝部、莲花部和羯磨部)的每一部都具有五曼荼罗,每一部中每种曼荼罗都具足三十七尊,构成一个大曼荼罗。

第四会为《降三世金刚瑜伽》。

第五会为《世间、出世间金刚瑜加》。

第六会为《大安乐不空三昧耶真实瑜伽》。

第七会为《普贤瑜伽》。

第八会为《胜初瑜加》。

第九会为《一切佛集会拿吉尼戒网瑜伽》,广说实相之理。

第十会为《大三昧耶瑜伽》。

第十一会为《大乘现证瑜伽》。

第十二会为《三昧耶最胜瑜伽》。

第十三会为《大三昧耶真实瑜伽》。

第十四会为《如来三昧耶真实瑜伽》,广说五部密法,互圆互融,如来部即金刚部,莲花部即宝部,等等,互相涉入。又说法界即真如,般若即实际,只是不同施设,从本质上讲是一体。

第十五会为《秘密集合瑜伽》,广说实相三摩地。

第十六会为《无二平等瑜伽》,讲生死与涅槃,世间与出世间,自与他,平等无二,声香味触,杂染思虑,都与真如法界无二,都成一切佛身。

第十七会为《虚空瑜伽》,修此瑜伽者,能与虚空法身相应,能离一切万物,法体光明,量同虚空,无来无去。

第十八会为《金刚宝冠瑜伽》,讲五部密法、四种曼荼罗、四印、三十七尊,都互相摄入无碍,如同帝释网,殊光交映。修行者能一一毛孔现佛身,圆证四种身,即自性身、受自身、变化身和等流身。

由于《金刚顶经》没有全译本,所以不空的这一《指归》虽简略介绍概况,仍是十分重要的。

不空撰有一卷《金刚顶经大瑜伽秘密心地法门义诀》,其中记述了《金刚顶经》的印度传奇,及在中土的传译,又说《三十七尊心要》,阐发修行仪轨。

不空的密法类经典,还译出胎藏界一系的一些内容,如《大日经略示七支念诵随行法》一卷和《大日经略摄念诵随行法》一卷,专门介绍了《大日经》中的七支念诵法和五支念诵法。



不空还译出大乐类密法的一些经典和其他类型密法的一些经典,译述范围很广。从译事方面而言,不空代表了中国汉地佛教译经史上最后一个高潮,自不空之后,译事转而衰落。从密宗方面而言,不空又代表了密宗所达到的高峰阶段,自不空之后虽传惠朗,同时又有含光、惠超、惠果、元皎、觉超等人均尽传不空的五部之法,但密宗的发展势头渐减,赞宁在评述密宗诸祖时比喻为"羽嘉生应龙,应龙生凤凰,凤凰已降,生庶鸟矣!"(《不空传》,《宋高僧传》卷一)不空称得上是凤凰,但后世只属庶鸟。衰败的原因,赞宁认为是后世缺少变革,"欲无变革,其可得乎?"(同上)这是十分有见地的。由于不空本人在当时对密法的贡献,被尊为开元三大士之一,他所传的金刚智一系的密法,传入日本,为东密。

四十八 僧中科学家一行

对于胎藏界和金刚界两种密法都有继承,而重点弘传胎藏界密法,又在天文历法方面做出突出贡献的密宗传人,是僧中科学家一行。

一行(673—727),俗姓张,名遂,巨鹿(今属河北)人(此按《宋高僧传》,旧唐书卷一百九十一谓魏州,即今河北省大名县东的昌乐人)。他自小读书很多,到二十岁左右,已经博览经史,尤其精通阴阳五行之学。他曾写成阐释扬雄《太玄》的专著,名声不小。当时的武三思有意与他结交,但他顾忌其名声不好,便逃走了,正好遇上普寂禅师,就从普寂出家。有一位叫卢鸿的隐士,得知一行的才学,惊异地对普寂说,此子"非君所能教导也,当纵其游学"(《一行传》,《宋高僧传》卷五)。普寂同意一行外出寻访名师高僧,于是他遍访当时的名宿,并曾到浙江天台山国清寺向一位老僧学历法。

据《旧唐书》,唐玄宗于开元五年(717)派一行的族叔到湖北去请一行入京,向他请教安国抚民之道,据《佛祖统纪》卷二十九载,一行进京则在开元三年(715)。

一行在京城,一方面参加译经,一方面就是从事他的天文方面的科研工作。《佛祖统纪》说一行"传密教于金刚、无畏",向这两位传播不同密法的大士学习密法。《佛祖历代通载》卷十三讲到善无畏时,也记一行等人曾参预善无畏的译事。一行参预译《大日经》是在开元十二年(724),次年写成《大日经疏》,此《疏》,是一行请善无畏阐释《大日经》义,由一行记录并发挥而成的,所以说这部《疏》体现出善无畏和一行的两人思想。据《宋高僧传》,一行又向金刚智学习《陀罗昆尼印》。金刚智又为一行设坛灌顶,一行还要求金刚智翻译金刚界一系的密法,于是在开元十一年(723)金刚智组织翻译《瑜伽念诵法》、《七俱胝陀罗尼》,一行为笔受。一行又拜不空为师,不空在其《金刚顶经大瑜伽秘密心地法门义诀》中说到,"开元七年,至于西京,一行禅师求我灌顶"。所以,一行的密法兼承胎藏界和金刚界两种,而能融为一体。本来胎藏界之理和金刚界之智也是合而不二的,两者的融合才构成完整的整体。

玄宗请一行进京的主要目的是要他重新制订历法。因为自太初(汉武帝年号)到麟德元年(664)之间,历史上先后有过二十五种历法,但都不精确,玄宗就因为麟德历所标的日蚀总是不准,就诏一行定新历法。一行花了七年的时间,参考了大量的资料,做了许多实测,又制作仪器,以严谨的科学精神,终于写成《大衍历》。又为《大衍历》编制而制造了非常精密的黄道仪。黄道仪仿天的形状而制成圆球形,铜铸,上面标有星宿、赤道及周天的度数,由水力推动其旋转,一日一夜,天转一周。又在天外别置二轮,上面铸有日月,也能转动。以木柜为地,放在木柜子中,天球的一半在柜外,一半在柜中,又做两个木人,分别在木人前置钟鼓,每到一刻就自动



击鼓，每至一辰则自动撞钟。这里面使用了齿轮系统。当时都称这一制作为奇妙神功，玄宗下令将它放在武成殿上让百官参观。但后来因为生锈，转不动了，就收藏在集贤院。

一行于开元十五年(727)十月去世，玄宗亲自撰塔铭，谥一行"大慧禅师"号。

一行的著作，以《大日经疏》为其密教思想的代表作，《大衍历》为其历法方面的代表作，这本书是在一行死后的第二年由玄宗诏令编成而正式使用的，称《开元大衍历》，五十二卷。

一行的《大日经疏》把《大日经》中一些隐含的意义都解释出来了，其中对一些教义的阐述，结合了佛教各宗如华严、天台、净土、唯识及儒家的观点，更主要的是该《疏》系统地组织密宗的理论和仪轨，因此对于密宗来讲，本《疏》的地位是十分重要的。

一行认为《大日经》中的第一品《入真言门住心品》是全经之纲，统论全经大意。此品中三句：菩提心为因，大悲为根，方便为究意，尤为至要。各种功德，皆从心生，所以说菩提心为因。这个心如同虚空。"虚空等心者，即是净菩提"(《大日经疏》卷十九)。所谓大悲为根，根有"执持"的含义，如同树根，执持茎、叶、花、果，使它们不至于倾倒。悲也兼明大慈，应是大慈悲。发起悲愿回向众生，拔除众生一切苦厄。这种大悲心，是从菩提心而生的，"从此净菩提心，而生大悲心也"(同上)。所谓方便究竟，"谓万行圆极，无可复增，应物之权，究尽能事。"(《大日经疏》卷一)是指入真言门的方便法门。一行说这种方便最基本的有三方面，即身密门、语密门、心密门。三密都有其深刻的意义，比如语密门所念的真言，都是"如来妙极之语"。又比如身密门所结身印，"左手是三昧义，右手是般若义，十指是十波罗密满足义"(《大日经疏》卷二)。总此三句，是菩萨得菩提心之后，因一切众生皆有可觉之性而不能自悟，而起大悲心，为众生说方便法，加以救护，使众生得至究竟地。

对于大悲胎藏生曼荼罗，一行加以详尽的诠解。这一曼荼罗，以胎藏为喻，则指修行者最初发菩提心时，犹如父母合因缘，种子之识初入胎中，后来渐渐生长，待出生后，具足种种根体。大悲心也由种子渐渐生起，具足万行。又如婴儿，出生后学习各种技艺，而能施行事业。从净心中生起万行，发起种种方便，济度众生，也是如此。这叫"胞胎胎藏"。以莲花为喻，莲花的种子藏在硬壳中，但在种子中却含藏有莲的枝、叶、花、条的特性。初发的菩提心种子也是如此。种子初生花苞时，莲台和果实等藏于莲叶内，如同出世间心藏在蕴中。莲叶包藏之下，莲花不受风雨吹打，而能日夜生长，犹如大悲胎藏，一旦成就，而能在日光中显照开敷。这层意义叫"莲花胎藏"。

这种胎藏，也称为阿赖耶识，"阿赖耶识，义云'含藏'。正翻为'室'，谓诸蕴于此中生，于此中灭，即是诸蕴窠窟，故以为名。"(《大日经疏》卷二)一行又以分别义、因缘义和真实义来分析阿赖耶识。

胎藏曼荼罗的图位，从内到外分三重，中心为第一重，表示佛的菩提自证之德。第二重表示大悲，第三重表示方便。第三重如同各国之君，第二重如同朝廷百官，第一重中，内侍围护垂拱之君，此君为大日如来。

这三重曼荼罗，第一重的中央八叶院，八叶莲花围绕花中的大日如来，大日如来为大曼荼罗王。八叶分别居四佛四菩萨，正东南西北四方之佛，分别表示佛的四智，四菩萨则表示佛的四行。中央院周围，"上方是佛身众德庄严，下方是佛持明使者，皆名如来部门，右方是如来大悲三昧，能滋荣万善，故名莲华部，左方是如来大慧力用，能摧破三障，故名金刚部也"(《大日经疏》卷五)。上方即东方的遍知院，下方即西方的持明院，右方即东方的金刚手院，左方即西方的观音院。第二重包括金刚手院南部的除盖障院，观音院北面的地藏院，持明院西面的虚空藏院，遍知院东面的释迦院。



第三重，释迦院东面为文殊院，虚空藏院之西为苏悉地院，除盖障院之南为外金刚部院。

就每一个具体的人而言，一行认为，也都是胎藏曼荼罗，其结构是，"头为内胎，心以上为第一院，脐以上为第二院，脐以下为第三院"(《大日经疏》卷十四)。人的身体，含有三重曼荼罗，从这个意义上讲，众生都有佛性，"众生自心之处，即一切佛大悲胎藏曼荼罗也，所以者何？一切众生，即是华台之藏"(《大日经疏》卷十二)。在此一行提出了"即心是道"的观点，但这还只是显教中大乘教的一般看法，一行更讲即身是佛这个密宗特有的观点，"此悉地之人，不舍此身，不舍此识，而能秘密其身"(《大日经疏》卷十五)。但是，"若即心是道者，何故众生轮回生死，不得成佛？"(《大日经疏》卷一)一行认为，那是因为众生不能"如实知"，不知道自心实相就是菩提，有佛无佛，常自严净，这叫"无明"，叫"无知膜翳"。如果能如实知，就能做到初发心便成正觉，这也是如来藏思想。但虽然其他大乘教中也讲如来藏思想，在一行看来，其成佛的可能性往往是不确定的，"经无数阿僧祇劫，或有成佛，或不成佛者"(同上)。即使成佛，也历时很长。而这真言门，只要按其中的法则修行，就能速证庄严境界，甚至"即同大日如来，亦可致也"(同上)。

至于成佛的一般程序，分为信、入地、五通、二乘、成佛五个过程。信，指"深信如来秘藏，决定不疑；信佛有如是方便，若依行者，必成菩提。"(《大日经疏》卷十五)入地，即指入十地中的第一欢喜地。五通指到第四地后得五通境界。二乘指到第八地得声闻乘和缘觉境。成佛是指从第九地而行菩萨道，到第十地而成佛。成佛之后，"世世受此悉地之果，终不可尽。"(同上)一悟而成永恒。

这种曼荼罗的安立次第，为地、水、火、风、空五者，"先从空中而起风，风上起火，火上起水，水上起地"(《大日经疏》卷十四)。这是世界成立的五大要素，以种子字来表示，即"阿字门为地，嚩字门

为水，啰字门为火，诃字门为风，佉字门为空”，五者缺一不可，“随阙一缘，终不增长”(《大日经疏》卷一)。这五缘代表色的部分，从本质上讲，万法唯心，这种心，又叫法界，“当知万法唯心，心之实相，即是一切种智，即是诸佛法界，法界即是诸法之体”(《大日经疏》卷七)。这五缘和心缘，构成密宗的六大缘起论。

一行作为科学家，在中国科技史上具有重要的地位，作为佛教高僧，一行传承胎藏和金刚两大部密法，在密宗史上的作用，不只系统组织密教的教义教规，也把两大部融合起来。集科学家与高僧于一身这个特殊身份本身，也说明佛法和科学技术在一定条件下的相融性。

四十九　护法沙门法琳

佛教在中国的发展过程中，因种种原因，曾多次遭朝廷毁废，也常遭一些官员和儒生、道士的反对。唐初，就有太史令傅奕上书废佛，而奋起维护佛教利益的是法琳。

法琳(572—640)，俗姓陈，颖川(治所在河南省许昌市)人。他少年时代就出家为僧，住荆州玉泉寺。法琳广泛涉猎，博通内外，“昼则承诲佛经，夜则吟览俗典，故于内外词旨，经纬遗文，精会所归”(《法琳传》，《续高僧传》卷二十五)。隋末乱世，他入关蓄发，在三秦大地舍佛归道，但入道而不忘儒，又是外通儒门，内承道家，这一阶段属于他的探索时期，信仰并未专一。唐武德初年(618)，法琳又重新归佛，住在长安济法寺。

武德四年(621)，傅奕上书皇帝，要求废除佛教，陈述了十一条理由，主要是指斥佛教经典妄言妖事，损国破家，应该将佛都退回印度，僧尼放回务农，这样可以兴国昌家，儒道两教也可以得到发

展。唐高祖比较欣赏傅奕的看法，但也希望大家讨论一下，可朝廷上下没有敢说反对意见的。高祖就下召垂问：佛教去父母之须发，弃君臣之章服(意为无父无君)，利在何处？益在何处？法琳回答说，佛教的利益所在是出生死，求涅槃，形式上虽然去发去服，但实际上内怀孝道，心感皇恩。法琳又著《破邪论》反驳傅奕的论点。法琳将《破邪论》敬呈皇上，称颂"人王"兴佛的功德。又上启皇后皇太子及公侯伯等高级官员，广泛推行他的主张，这样终于使高祖心有所动，"释门重敞，琳实其功"(同上)。

唐武德九年(626)，唐高祖又想毁佛，因玄武门事件而作罢。这时，清灵观道士李仲卿和刘进喜，分别写了《十异九迷论》和《显正论》来贬低佛教，并托傅奕把两书奏上。法琳写《辨正论》加以驳斥。

贞观初年(627)，李世民将其太和宫旧宅改为龙田寺，让法琳居住，但到贞观十一年(637)，唐太宗又下令凡是斋供等场合，道士女冠都排在僧尼之前，抑佛而扬道。法琳又一次力争，但太宗依然推行，法琳含恨回寺。贞观十三年，西华观道士秦世英密奏李世民，称法琳的《辨正论》"谤讪皇宗，罪当罔上"(同上)。太宗勃然下令沙汰僧尼，拘捕法琳。这事的发生其实还有更深的政治原因，法琳曾拥护过李建成。李世民认定法琳有罪，据说他戏弄法琳说，你的《辨正论》中不是讲只要念观音，就能逢刀不伤吗？放你七天，让你念观音，看看七天后杀头能不能伤吧。与法琳开了个残忍的玩笑。七天期满，皇帝垂问，有何所念？念得灵不灵？法琳说，我这七天没念观音，只念皇上来着。尽管这么说，仍被判流放益州(治所在今成都)。法琳作《悼屈原篇》，自比屈原。流放途中，因害痢疾而死。

法琳的主要著作就是《破邪论》和《辨正论》。

《破邪论》针对傅奕对佛教的攻击而加以驳斥。傅奕讲佛教不忠不孝，入家破家，入国破国。法琳指出出家人志求无上菩提，愿

出生死苦海。傅奕要求六十岁以下的僧尼,都充作百姓,这样可以使国家兵强人众。法琳指出人人能如僧人一样洁身无过,就是为国行道,资益国家。傅奕认为寺院财产,应该分给贫民。法琳指出这些庙产都是先人积世所有,成功不毁谓仁人。傅奕认为佛为西方所生,不是中国的正俗,是妖魅之邪气。法琳指出,如此而论,夏禹、文王生于西羌,也非中国正俗了?傅奕认为帝王无佛则大治,有佛则政权短促。法琳指出这并不符合历史事实。傅奕认为无佛则人民淳和,有佛则有损无益。法琳说有佛只能益国利民,"教人舍恶行善,佛法最先,益国益民,无能及者。"傅奕指出寺多僧多,必有反乱,并举例说明这--点。法琳反驳说,你所举僧人,并不见记载,反而俗人和道教多有反乱,而佛教徒益国甚多,你为何不说?从傅奕对佛教的抨击看,他所着眼是国家的政治、经济、伦理诸方面,而法琳证明佛教在这些方面对社会都是有利的。

《辨正论》又叫《十异九迷》,分十喻篇和九箴篇两部分,针对道士的错误看法(外异),而以十喻明之,九箴诫之。

李仲卿提出了道教和佛教十个方面的区别来贬低佛教,法琳指出,这十种区别(十异)正是佛教高于道教之处。

一是优劣之异,从教主的出生方式方面攻击佛教。李道士认为太上老君是托玄妙玉女而生,而佛祖释迦牟尼是从其凡人母亲而生的,且老君开左腋而生,释迦剖右胁而出,左胜右。法琳指出老君之生逆于常理,而释迦之生才顺于世情。所谓玄女,只是牧羊女,而释迦之母,是高贵的圣母。至于左右孰尊,中国都以右为尊。

二是教门之殊,从教义方面攻击佛教。李道士认为,道教讲长生,佛教说永灭,立教为浅。法琳指出,老子讲人之患莫若有身,既然有身,怎么能去除烦恼?如果讲长生,老子为什么早死?所以道教与佛教相比,如同小井和大海,其教门优劣可知。

三是方位之殊,从教主所在方位攻击佛教。李道士认为老君



生于东夏，释迦降在西戎，东主阳，主仁，主生；西主阴，主义，主肃杀。阴不及阳，仁深义浅。法琳指出，从三千大千世界来看，释迦所在的迦毗罗卫国，正居其中，老子所在的震旦则在边缘地带。而且也不应以东西来立尊卑，按八卦论，父母生在西方，子女生在东方，岂能以此立尊卑？

四是华夷之异，以华为尊，夷为卑。李道士认为佛生于夷，礼与夏隔。法琳指出，老子只为小吏，释迦生于皇宫。老子只讲过八十章，而释迦演法无数，尊卑自明。

五是寿夭之异，以教主之寿命长短来批评佛教。李道士讲老子寿命不同凡夫，而释迦寿命有限，一灭不能再生。法琳说，道教所讲老子长生，都是虚妄之谈。

六是先后之异，以老子先于释迦，老尊而少卑。李道士认为。老子生于周文王时代，而释迦生时相当于周庄王时代。法琳指出，老子生于周末，而不是周初，是周末小吏。相反，释迦生时，相当于周初。

七是去世之异，老子之终，世人莫测，而释迦则死在双林，烧柩焚尸，同凡人无异。法琳指出，据史料所记，老子死于槐里，秦佚曾去吊唁，并无圣迹。

八是相好之异，九是容服之异，前者讲老子有妙相而释迦无，后者是讲老子容止威仪，而释迦偏袒右肩。法琳指出，释迦有不可胜数的庄严妙相，他着袈裟，是异世俗之服。

十是逆顺之异，李道士认为道教的教义，目的在于治国治家，而佛教教义，不仁不孝。法琳指出，《老子化胡经》讲，你如果要随我一起去，应杀掉你父母妻儿七个人。这哪里是仁义孝道？而是佛教仁慈，济度众生。

李仲卿又批评世人有“九迷”，九种错误，都是受佛教所欺骗而至。世人逐影吠声而不知，为一迷；不知佛教诳惑百姓，空谈佛法

威力,为二迷;不知佛法不仁不忠,为三迷;不知佛教不耕不织,为四迷;不知佛教不妻不娶,不守礼乐,是五迷;不知佛教不懂人伦,不孝父母,是六迷;不知佛教是夷族之教,是七迷;不知佛教秃发露顶,有违华风,是八迷;不知佛经是老子所作,为九迷。这九迷,法琳一一加以详细驳斥,以证明佛教在教义、教理等方面都优于道教,在政治、经济、伦理等方面都对国家有益。

法琳为护法而死,其精神诚然值得佛教徒们敬佩,从中却可以看出佛教在中国发展之艰难,对于佛教本身来说,也可因此而体会出如何在各方面更加适应中国社会的道理。

五十　弘扬禅教合一论的延寿

入宋以后,中国佛教的发展走着一条融合的路子,这种融合包括三教融合、禅教融合、禅净融合等形式,着重宣传禅教合一思想并对后世禅宗产生极大影响的是法眼宗高僧永明延寿。

延寿(904—975),俗姓王,字冲元,浙江余杭人,原籍是江苏丹阳。《佛祖历代通载》第二十六卷中称他“总角之岁,归心佛乘”。“总角”喻指儿童阶段,这说明他很小就信佛了。十六岁时他曾向吴越王钱镠献《齐天赋》,后来曾作过余杭库吏。二十岁以后因为信佛的关系,他一日只吃一餐,持诵《法华经》,两个月就念熟了。二十八岁时出任华亭(今上海松江县)镇将,据说他曾动用公款买鱼鳖放生,被押赴刑场要判死刑。实际上是财政方面亏空太大了。吴越王赦他死罪,听任他出家,于是他舍弃妻子,投四明(今浙江宁波)翠岩禅师出家,时年三十岁。后又到浙江天台山德韶国师(法眼文益上首弟子)道场求法,他先是自己修习禅定九十天,传说鸟在他衣袖作巢,可见其习定功夫。拜德韶后,得其禅法玄旨,为传

法弟子。得法后延寿先后到国清寺结坛修《法华忏》,到金华天柱峰诵《法华经》三年。四十九岁时,延寿到浙江奉化的雪窦寺开设道场,上堂时,有僧问,"雪窦一径,如何履践?"他答以"步步寒花结,言言彻底冰"(《佛祖历代通载》卷二十六)。由此可以看出延寿门庭的一些特点。

北宋建隆元年(960),吴越王钱俶请延寿到杭州灵隐寺任住持,重兴该寺,次年又迁到杭州永明寺(今净慈寺,以后一直在此传法,被尊称为"永明延寿"。)钱俶赐他以智觉禅师称号。开宝三年(970),延寿奉诏在钱塘江边建六和塔,以镇江潮。开宝七年(974),延寿曾入天台山度僧万余人。

开宝八年(975),延寿跏趺而逝,次年在大慈山建塔,宋太宗赐额"寿宁禅院"。

延寿重要著作有《万善同归集》、《唯心决》和《宗镜录》,以《宗镜录》在禅学史上的影响最大。此书在永明寺的演法堂定稿,堂以书显,后改名为宗镜堂。高丽王看到此书后,非常赞赏。遣使三十六人来学习,法眼宗也因此传入朝鲜。

延寿的禅法比较庞杂,内容很多,禅、教、净、戒均精,又以一个融合的态度来调和各教,其中比较突出的是强调禅教合一和禅净合一。

延寿禅法的基础理论是真心论,他沿《大乘起信论》的真如缘起论来讨论心法关系,又吸收宗密的观点来说明心的本质。他说:"万法虚伪,缘会而生。生法本无,一切唯识。识如梦幻,但是一心。心寂而知,目之圆觉。"(《宗镜录》卷二)这一段论述几乎是宗密的原话。以心为中心,向外表现心法关系,向内体现心的本质,心以寂知为本质特征,另一种说法,是"冲虚妙粹,炳焕灵明"(同上)。这种寂知之心,也称为圆觉。

延寿将"真心"赋予无可比拟的地位,称它是"万法之王","千

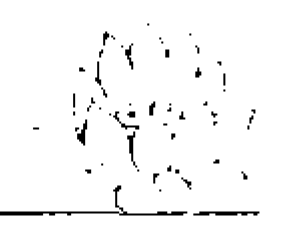
圣之母”,是“大道源”,“真法要”。具体而言,这个心是“教法之所归,圣贤之禀受,群生之实际,万物之根由,正化之大纲,出世之本意,三乘之正辙,入道之要津,般若之灵源,涅槃之窟宅。”(《唯心诀》)

延寿从性相、理事关系上进一步论心,强调心本身就包含了性相,融合理事。他说,真心“德用无边,皆同一性。性起为相,境智历然。相得性融,身心廓尔”(《宗镜录》卷二)。真心缘起万法(相),万法归于同一真性,性相融合无二。又说:“此一心法,理事圆备。”(同上)这种理事圆备的关系,延寿有大量的说明。

这样的心,就是延寿禅学的宗旨,他曾作过一偈,讲的就是这个心,“欲识永明旨,门前一湖水。日照光明生,风来波浪起”(《永明智觉禅师延寿》,《景德传灯录》卷十六)。他所著《宗镜录》中的所谓宗,指的就是心,以心为镜,照摄万法,“举一心为宗,照万法如镜”(《宗镜录序》)。进一步而言,这个心宗是指禅宗,以禅为镜,融摄以教立宗的诸教。延寿又讲“此宗镜是法界大缘起门”(《宗镜录》卷三十八)。法界缘起是华严宗语,在此也是体现着在真心基础上的融合义。

在禅教合一的具体看法上,延寿采纳宗密的三宗三教融合的观点,他说:“故须先约三种佛教,证三宗禅心,然后禅教双亡,佛心俱寂。俱寂则念念皆佛,无一念而非佛心;双亡即句句皆禅,无一句而非禅教。”(《宗镜录》卷三十四)三宗即息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗,三教即密意依性说相教、密意破相显性教、显示真心即性教。三宗三教一一相融,然后总融会为一味,这样才可以禅教由相融到相忘。

三宗三教的最高层次,分别是荷泽宗和华严宗。在教门中,延寿也以华严宗为最高,他认为华严宗“立自性清净圆明体”,这个本体“是一切众生自心之体,灵灵不昧,寂照无遗”(《宗镜录》卷一)。



这里对华严真心论的解释已搀入了禅的观点，"灵灵不昧"之类语，是宗密专用以描述神会和他本人的禅学基本观点的。延寿继续说，这种以自性清净圆明体立宗的华严教门，意义就不一样了，"非但华严之宗，亦是一切教体"（同上）。与华严宗相应而融合的，延寿称之为达摩禅，"若依教是华严，即示一心广大之文；若依宗即达磨，直显众生心性之旨"（《宗镜录》卷三十四）。这个达磨禅实际上是站在法眼宗立场上吸收了神会——宗密禅法，也吸收了相宗之识，空宗之毕竟空，性宗天台之性恶的永明之禅。

延寿又讲三教合一，虽然这不是他要论证的重点。一方面，他认为三教有深浅之别，道教绝圣弃智，抱一守雌，清虚淡泊，务善嫉恶，只是"寰中之近唱，非象外之遐谈，义乖兼济之道，而无惠利"（《万善同归集》卷下）。儒教行忠立孝，阐德垂仁，但"惟敷世善，未能忘言神解，故非大觉"（同上）。另一方面，他认为三教可同，主要理由是"儒道先宗，皆是菩萨，示助扬化，同赞佛乘"（同上）。儒家的伦理观，在延寿看来也是第一福田。

延寿也讲禅净合一。在修行方法上，他主张在解悟自心真性后，再加以禅定，"既信一心，须以禅定冥合"（《唯心诀》）。具体来讲是顿悟渐修，"惟此顿悟渐修，既合佛乘，不违圆旨"（《万善同归集》卷下）。如何渐修？延寿讲要修种种善行，他称为"万善"。万善之中，他强调戒，强调净土法门。他称戒是万善之基，不持戒就不能行万善，不能开发菩提心。净土法门则是善行之归向，万善同归，归于净土。他所讲的净土，既指唯心净土，也指西方净土。他以唯心净土为真谛，西方净土为俗谛，真俗不二，实际上是承认净土宗的西方净土，并把它引入禅宗。他自己是常行念佛法门的，《佛祖统纪》卷二十六说他"日暮往别峰行道念佛"。他把禅净双修看作修行的最高境界，称有禅有净土者，现世可作人师，来世可为佛祖。有禅无净土，则十人有九人要走上蹉跎路。

为了证明万善同归这个观点，延寿对禅宗界的许多不同见解都作一审视和批评。这些不同见解，有讲万法皆心，任运自然，而反对有修的；有执著于慧能"不思善，不思恶"之灭无念法门而反对修行的；有执著于泯绝无寄，境智俱空的；有执著于拟心动念，即乖真如而反对修行的；有以为只要悟得本体之理就会万行俱备而反对修行的；有强调如来藏缘起，众生只为客尘所蔽而不悟，只要息攀缘，就能使浊水澄净，而反对修众善的；有执著禅之无所得而反对修行的；有主张任运腾腾，无心合道而反对修行的；有强调举手投足皆道场而反对修行，别立道场的；有以《金刚经》以声色求我，我不得如来之义而反对修行的；有执著即心即佛而反对修行的，等等。对于这些看法，延寿依据理事无阂的理论进行具体的说明，强调修善行的重要性和合理性。

延寿本人的门庭较盛，在永明寺传法的十五年间，弟子约有二千人，但他所宗的法眼宗并未能再延续多久，延寿的禅学实际上离开本色的禅宗已经很远了，但他的思想影响却很深远，禅教合一论经过他的大力弘扬，曾被后世禅宗广泛地接受。三教合一，禅净合一也都是后世禅宗的基本发展模式。

五十一　宣传儒释一致的契嵩

延寿着重弘扬其禅教合一思想，同时也主张三教合一，他的三教合一侧重于以佛教为主体来融合都是浅教的儒道二教。云门宗的契嵩主要强调三教合一，他的三教合一论则着重在寻求三教之间，特别是儒释的一致性，强调儒家伦理优于佛家戒律，这是与延寿有别的。

契嵩(1007—1072)，俗姓李，字仲灵，自号潜子，藤州镡津(今

广西藤县)人,七岁受父命而出家,十三岁剃度,十四岁受具足戒。他的兄长见他孺子可教,曾希望他还俗,但母亲不允。他书读得较杂,除内典外,“经传杂书,靡不博究”(《佛祖历代通载》卷二十八)。他十九岁外出游方,在湖南时曾拜谒临济系的神鼎洪湮禅师,但没有契悟,后来在江西参云门宗禅僧洞山晓聪,在晓聪门下得法。庆历年(1041—1048),契嵩又到浙江杭州。

当时社会上仿照韩愈排佛之风,纷纷遵孔而拒佛,契嵩于明道年间(1032—1033)作《原教论》,阐明儒道的一致性,以佛家五戒十善会通儒家五常。文章出来后,许多士大夫与他交往,契嵩遇到不信佛教的士大夫们,“无不恳恳为言之,由是排者浸止”(《镡津明教大师行业记》)。皇祐年间(1049—1053),契嵩离开杭州,又到湖南,但不久就回来了,在灵隐寺著《禅宗定祖图》和《传法正宗记》,厘定禅宗西天二十八祖。观察李谨得到这些作品后,奏请朝廷赐紫袍。契嵩想,既然天子及其臣僚们这样护法,不妨到京城去,于是携书在嘉祐六年(1061)到达开封,托开封府尹王素上奏朝廷。仁宗皇帝看了契嵩的作品后大为赞赏,令传法院将其编入大藏经,并赐紫方袍和“明教”之号,所以后人尊称他为明教大师。契嵩再三推辞,但仁宗不许。在京城期间,宰相韩琦以及其他大臣,包括欧阳修等,都和契嵩有交往,自此契嵩名声大振。

京城方面把契嵩安排在闵贤寺,但契嵩仍辞京回杭州,看来这次入京的主要目的是抬高佛教在国家政治中的地位。但许多搞律学的僧人都憎恨他,纷纷造舆论批评他,契嵩自然也著论还击,维护禅宗的地位。

契嵩后来应邀到钱塘江畔的佛日山住了几年,后再回到灵隐寺,居永安精舍。熙宁五年(1072),契嵩入灭,灵骨就葬于永安精舍左面。临终遗偈一首:“此夜明初明,吾今喜独行。不学大梅老,贪闻鼷鼠声。”(《契嵩传》,《新续高僧传》卷三十三)契嵩著述较丰,



有《嘉祐集》、《治平集》,共一百多卷,六十多万言,但多散佚,现存《镡津文集》及《传法正宗记》、《传法正宗论》、《传法正宗定祖图》(三本合称《嘉祐集》)

契嵩的儒佛融合论,从政治、伦理、佛教心性论等方面展开。

从政治角度看,契嵩认为,儒教和佛教都是劝人为善,都是治世的必要良方。"圣人为教不同,而同于为善也。"(《辅教编上·原教》,《镡津文集》卷一)他对排佛论者说,凡是天下的教化,都是为善,佛法难道非善?而你们排斥佛教,实际上都以为是佛教和儒教不同,"吾谓佛教者,乃相资而善世也"(《辅教编上·劝书第二》,《镡津文集》卷一)。如果说佛教不为善,与世无益,那么佛教传入已千年了,为什么还能发展呢?契嵩不但批评当世的排佛论者,对前朝韩愈的排佛论也提出全面批评,为此专门做了一篇《非韩》。

契嵩又从伦理方面证明了佛教为善的具体规范。佛教最基本的伦理规范或戒律是五戒十善。延寿说,只要修五戒,就足以使人为善。人人都善而世不治,有这样的道理吗?佛教的戒律就是防非止恶,助人为善的。他批评韩愈时就表达了这样的观点:"佛教五戒劝世,岂欲其乱耶?佛以十善导人,岂欲其恶乎?"(《非韩下》,《镡津文集》卷十六)进一步而言,五戒十善和儒家的仁义礼智、正心诚意等道德规范是相同的,异号而一体耳,"不杀必仁,不盗必廉,不淫必正,不妄必信,不醉不乱,不绮语必诚,不两舌不谗……"(《辅教编上·原教》,《镡津文集》卷一)契嵩不仅一般地像以往的三教合一论者讲五戒与五常同,也扩大到十善和儒家十种道德规范的同一。既然有这样的同一性,佛教有益于天下国家,不是很显然了吗?佛教"何尝不存其君臣父子耶?岂妨人所生养之道耶?"(同上)

在如何行善的具体操作上,契嵩提出要行孝道,为此他作《孝论》十二章。孝是儒家伦理中的基本观念之一,契嵩认为佛教是特

别遵从这个孝的,"夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也"(《辅教编下·孝论》,《镡津文集》卷三)。因此,在孝这个问题上,儒佛可以融合,三教可以融合。为什么说佛教"殊尊"孝道?他说儒家只是守着这个孝,而佛教却将孝的含义扩大了;儒家以孝而成人,佛家以孝而成佛。所以佛之孝,"至且大"。在契嵩看来,佛教所讲的戒律,是以孝为基础的,"孝而为戒之端也。子欲戒而亡孝,非戒也。夫戒也者,大戒之所先也,戒也者,众善之所以生也"(《孝论·明孝章第一》,《辅教编》下)。这样他实际上把孝抬到佛教戒律之上,守佛家之戒,首要的原则是修儒家孝道。从这个角度看,契嵩已不是传统的佛本儒末,而是以儒为本了,这在三教合一思想史上,是一个大转折。

契嵩又引入儒家中庸的观念,他把中庸视为儒家政治、伦理规范的本原,"夫中庸者,盖礼之极,而仁义之原也"(《中庸解第一》,《镡津文集》卷四)。礼、乐、刑、政、仁、义、智、信,都以中庸为基础。由此,他引入儒家的心性说来讨论儒佛融合论。

中庸之"中",是人之情未发,"庸"指发而中节。契嵩认为,这个"中"就是道,是性,"庸"是制情之教,是情。《中庸》讲"天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教"。契嵩则讲"惟心之谓道,阐道之谓教。教也者,圣人之垂迹也;道也者,众生之大本也"(《辅教编中·广原教》,《镡津文集》卷二)。心就是道,是万物和众生之本性,万法之"至",心又必然变动而有情识。这也是北宋新儒家讲的心统性情。契嵩提出了"正人心"的概念,这就是吸收了儒家的说法,只要自信这个本体之心,"信其心而正之,"那么就能做到常、善、孝、忠、仁、慈等等。在心这个问题上,儒佛是会通的。关于性,排佛者强调只有《易》与《中庸》才讲,佛家不讲。契嵩指出,不只儒家讲性,佛家也讲,两家所讲性是一致的,"如吾佛之言性,与世书一也,是圣人同其性矣。"(《辅教编上·原教》)在性这个问题上,儒佛会

通。不过契嵩并不同儒家如孟子讲犬之性、人之性之异，韩愈讲善恶性分，他认为这样的性，只相当于佛我讲的情，情隐于性。一般认为，佛教不讲情，契嵩指出，佛教也讲情，只是“佛行情而不情耳”(同上)。佛教的情是什么呢？惠爱之仁，适宜之义。这些是情的善的一方面。所以在情的问题上，儒佛也是会通的。契嵩这个佛有情论，在佛教史上是独创。

对于本心的证修，即如何正人心，从本质上讲，契嵩是讲无证无修的，“夫妙心者，非修所成，非证所明也，本成也，本明也”(《坛经赞》，《镡津文集》卷三)。从中可以看出他的禅味。但那些迷心背心者，也在讲无修无证，不行戒定慧，这就“缪乎至人之意焉”(同上)。至人有玄德上智，生而知之，可以讲无修，但一般的众生还是要依戒而修的。

契嵩还提出“真谛无圣论”，强调真谛本性之空，无圣无凡，极妙绝待。这也是针对后秦姚兴所言“若无圣人，知无者谁”而提出的。圣人只是有神有智的有为者，而真谛却是空廓无为的。圣人以真谛为实，是末，而真谛是圣人之本，但不直接包含圣人本身。从这里可以看出，契嵩终究还是个禅僧，他这个观点采自达摩所言的“廓然无圣”。

契嵩采纳并论证了《宝林传》中提出的禅宗西天二十八祖之说，这在禅宗史上也是重要的事件。因为契嵩的作品入藏，此说成为后世定论，但天台一直是讲西天二十四祖的，所以争论也很大。

契嵩援儒入佛，反映了佛教对儒学的妥协和退让，这在佛教史上是个重大转折，后世讲儒佛调和者，大多以佛教来迎合儒学思想，这说明佛教已失去了与儒、道鼎立的力量。



五十二　临济宗黄龙派创始人慧南

宋代临济宗在南岳第十世石霜楚圆门下发展出杨岐和黄龙两支派，黄龙派由慧南创立。

慧南(1002—1069)，俗姓章，信州玉山(今江西省玉山县)人。慧南从小少年老成，小人长个大人相，不吃荤，也不嬉戏打闹，十一岁时弃家，十九岁落发受具足戒。他游方时，曾到庐山归宗寺，练习结跏趺坐，又到栖贤参諟禅师。然后再参云门宗僧三角怀澄禅师，并随怀澄一同到洪州泐潭山。有一位文悦禅师，觉得慧南是有道之器，只可惜得不到善知识指示，他告诉慧南，怀澄虽是云门下僧人，但比云门差远了，希望他去投石霜楚圆。慧南半道上听说石霜楚圆不怎么样，就有些后悔了，于是就留在萍乡，过了几天，又结伴到衡山，住在福严寺，在外号叫贤叉手的老僧门下当书记。贤叉手去世后，地方官邀请石霜楚圆住持福严，慧南也很高兴，心想可以观察这个禅师究竟如何，验证一下文悦禅师的话。及见楚圆说法时只是非议批评诸方禅林，称诸方都是邪禅。慧南很失望，但转念又想，大丈夫怎么能这样多疑，自作障碍呢？于是就到楚圆处请益。楚圆问:“书记学云门禅，必善其旨，如曰放洞山三顿棒，洞山于是应打不应打?”慧南说:“应打。”楚圆板着脸说，听到三顿棒就要吃棒，那么你从早到晚，听鸦鸣鹊噪、钟鱼鼓板之声，也应吃棒，打到什么时候才算完呢？慧南一听，瞠目结舌，楚圆把云门禅法比作乌鸦喜鹊的鸣叫而已。第二天再来参，又遭楚圆痛骂，慧南看看左右，满面羞愧地说，我正是因为没有开悟，才来求解的，你骂我，这哪是慈悲法门？楚圆笑着说:这是骂吗？慧南顿时大悟，方知泐潭怀澄句句是死语，楚圆才是活语。在楚门下留住一个多月辞去，



时年三十五岁。

次年慧南曾独入沕潭山，再入福建，在同安(今福建同安县)坐道场。后来又到江西，住庐山归宗寺，因寺院失火，慧南惹上官司，当地官吏千方百计要找他的错，慧南不连累他人，只是绝食。后来被释放，但对于官吏的恶行，慧南从来没提起过。

慧南离开庐山后，来到江西高安县的黄檗山开道场，在小溪边修一草庵，名积翠庵。江西湖南、福建和广东一带的道俗信徒，闻风而来。最后的弘法道场，慧南选在江西南昌的黄龙山，所以后人称他黄龙慧南，称其宗为黄龙宗。

熙宁二年(1069)，慧南坐化，直到大观四年(1110)春，宋徽宗谥普觉号，所以后人也称其为普觉禅师(见《禅林僧宝传》卷二十二)。慧南的言行，后收入《黄龙慧南禅师语录》和《黄龙慧南禅师语录续补》各一卷。

慧南的禅法，也引入体用关系，讲究“触事而真”。“道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。”(《黄龙慧南禅师语录续补》，下称《续补》)这话原出僧肇，在此有“立处皆真”的意义，与临济思想相沟通。这也是引入了华严的法界观，理能成事，事能含理，理事相融无碍，黄龙称为“三千世界所有尘，一一尘中含法界”(《黄龙慧南禅师语录》)。这是华严的一即一切，一切即一思想，如果说这种提法经教的痕迹太重，慧南还有禅化的说法，“道之与圣，总在归宗拄杖头上，汝等诸人，何不识取?”(《续补》)道和圣(道家的最高范畴和儒家的最高范畴已被禅宗视为自身的本体概念)存在于一切事法之中，自然也在我的拄杖之中，识得这拄杖子，就识得道和圣，同时也识得整个世界。所以慧南又讲，我这拄杖子竖，十方世界一时竖，我这拄杖子横，十方世界一时横。

慧南要求学人“自开眼”，“行脚人当自开眼，勿使后悔”(《黄龙南禅师语录》)。众生应该自证自度，自己解脱自己，独立自主。这



一思想的基础是承认即心即佛。慧南的佛性论远承马祖道一，当初大珠参马祖时，马祖问，你来干什么？大珠说来求佛法。马祖说，你为什么抛家失业？何不回头认取自家宝藏？慧南也讲这个“自家宝藏”，“汝等诸人，各有自家宝藏，为什么不得其用？只为不回头”（同上）。这个自家宝藏，就是众生心中的本有佛性。“人人尽握灵蛇之珠，个个自抱荆山之璞。不自回光返照，怀宝迷邦，”（《续补》）这也是讲众生本有佛性。

所以，“自开眼”，就要求开眼向内，观照自心，而不是向外驰求。慧南说，向外驰求是外道，“向淮南、两浙、庐山、南岳、云门、临济而求师访道，洞山、法眼而参禅，是向外驰求，名为外道。”（《黄龙南禅师语录》）慧南批评当时禅风日下，禅僧只知咬古德言句，却不知内求的风气，“古人求道求内心，求得心空道自亲。今人求道外求声，寻声逐色转劳神。劳神复劳神，颠倒何纷纷？”（《续补》）向外驰求，只是求些知解，这些知解，又以华丽的言句来表达，都是些不实浮财。这主要是针对当时兴起的文字禅而提出的批评。黄龙慧南出世，力图扭转这个风气，恢复临济雄风。这确实具有大丈夫之志。

禅不在知解，不在向外驰求，慧南讲无修，以无修为修，“道不假修，但莫污染；禅不假学，贵在息心。心息，故心心无虑；不修，故步步道场。”（《黄龙南禅师语录》）“道不假修，但莫污染，”也是临济的一贯观点。不修，不是指外在的行为，主要是指内心不起修行之念，不执著于任何一种对象。拟心动念，动念即乖，乖于本自具足之心。以这种无念之心看万物，万物一齐，“土木无殊”。不见万物差别，才能做个无事道人，任运自然，“一夜长连床上，展脚缩脚，不由别人，天明起来，胡饼馂馅，横咬竖咬，饱即便休。”（同上）能有这样的平常心，就能处处逢道场了。但是这种任运自然的禅风，如果不是以悟得满圆具足之本心为基础，只模仿其形式，也是有害的，德山有棒，临济有喝，如果盲目学他棒喝，却不知为何施棒，为何行

喝,只是死人瞎汉。所以慧龙讲到任运自然时说:“虽然如此,须是眼里有睛,皮下有血。眼若无睛,何异瞎汉?皮下无血,何异死人?”(同上)。

禅贵在创新,有个性。对于临济等古德,从禅的精神来讲,不应奉为权威,但针对眼前有违临济的禅风,又必须树立临济权威。慧南一方面批评人们不懂临济禅的精神,以继承和弘扬临济思想为己任,另一方面又指出,在接引方法这一点上,根据不同的时代条件,各家有各家的做法,不可随意照搬。他说,包括临济棒喝在内的古德的各种接引方法,都只是光影,不是珠月,“若也不识珠之与月,念言念句,认光认影,犹如入海算沙,磨砖作镜,希其数而欲其明,万不可得。”(同上)他进而批评起古德来了,“行棒行喝,为乱世之英雄。”(《续补》)临济棒喝,三玄三要,还有曹洞五位君臣等,都是乱世各家竞争而立的不同机锋。现在太平之世,没有宗派之争,还是应该返朴还淳。但太平之世,以谈玄说妙的文字禅行世,也是不行的,“说妙谈玄,乃太平之奸贼。”(同上)奸贼和英雄,黄龙门下都不要,黄龙自有三关法门验人。

慧南在接引人时,设“三转语”,即“人人尽有生缘处,哪个是上座生缘处?”“我手何似佛手?”“我脚何似驴脚?”慧南在与学人谈些在哪儿出家之类的一些平常问题时,忽然就问出“哪个是上座生缘处?”“生缘”,指生命由因缘和合而成。这是入关第一问,为“初关”,要学人明白生命的本质,人生之空幻。慧南有颂:“生缘有路人皆识,水母何曾离得虾?但见日头东畔上,谁能更吃赵州茶?”(《续补》)正当与学人机锋往来时,慧南会突然伸手问“我手何似佛手?”这是第二关,叫“重关”,要学人直下体悟自心即佛心,众生与佛平等,“我手佛手兼举,禅人直下荐取。不动干戈道出,当处超佛越祖。”(同上)在学人参请时,慧南又垂下一脚,问:“我脚何似驴脚?”这是第三关,叫“生死牢关”,要学人体悟万法平等,都是真心



所现，这样就能步步是解脱，“我脚驴脚并行，步步踏着无生。会得云收日卷，方知此道纵横。”(同上)这三句为三个关口，有关吏守着，自信的人，不问关吏，径直闯关出关，而不自信的人，要问关吏，反而被关吏捉，不能过关。

黄龙三关强调的是一种简洁明快的禅风，叫人直下体悟，以此和当时的文字禅抗衡。三关的格式是祥宗常用的三句式。

黄龙门下衍生出的晦堂祖心、东林常总、真净克文三系，以祖心一系流传较久，祖心系后来又流传到日本，形成日本临济宗。

五十三　临济宗杨岐派创始人方会

临济宗两支派之一的杨岐宗由方会禅师创立，杨岐宗是临济的正脉，方会以后，临济一系延绵不绝。

方会(992—1049)，俗姓冷，袁州宜春(今江西省宜春市)人。他从小机敏过人，谈吐风趣，但不喜欢笔墨。二十岁时，因故受罚，他连夜跑掉了，跑到筠州(今江西省高安县)九峰山出家。落发为僧(此据《禅林僧宝传》，《会和尚语录序》中记为在长沙附近的道吾山出家)。在九峰山，方会每当阅经，每当听法，都能心融神会，悟性非常高。后来他到潭州(今湖南省长沙市)参石霜楚圆，在石霜门下得法。他先是总理寺院事务，好久都没有开悟，每次参问，石霜楚圆要么说，你的事情多，还是走吧；要么说，你将来肯定是儿孙满天下的，现在你忙什么？楚圆有饭后外出散步的习惯，有一天，楚圆又要外出，天忽然下起了雨，方会帮他探路，探明有条山间小路后，方会回去一把揪住楚圆说：“这老汉今日须与我说，不说打你去。”这其实已显临济风格了，所以楚圆对他说：“监寺知是般事便休。”话还没有说完，方会顿时大悟，马上就在泥泞小路上拜谢楚

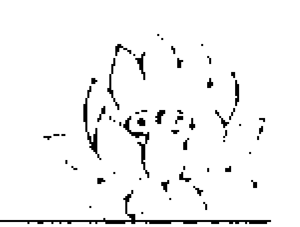


圆。方会接着就想和楚圆斗机锋,问道:“狭路相逢时如何?”楚圆说:“你给我躲开,我要过那边去。”方会回寺后,又具足威仪,重新去拜谢楚圆,楚圆大声呵叱说:“不在。”方会失利。自此以后楚圆每次外出,方会总是等他走出不远时,就击鼓升堂,楚圆回来后大怒,骂方会说,晚上叫我升堂,从哪里学来的规矩?方会不紧不慢地说:“汾阳晚参也,何谓非规绳乎?”汾阳善昭是楚圆的老师。这次是楚圆失利。方会通过这种方式和老师逞禅机,这一来一往,显出禅家风范(参见《杨岐方会禅师》,《五灯会元》卷十九)。

后来楚圆迁往兴化,方会则返回九峰山,道俗得悉后,又到九峰山来,迎请方会住杨岐山(今江西省萍乡市北)传法,因此后人称他为杨岐方会,称他所传禅法为杨岐宗。当时九峰山长老并不了解方会,看到僧众们来请方会时,非常惊讶地说道:“会监事亦能禅乎?”方会当场勘验禅僧,九峰长老来参,被方会勘破,一时间,方会名闻诸方(见《杨岐会禅师》,《禅林僧宝传》卷二十八)。

庆历六年(1046),方会移住潭州的云盖山,三年后去世。方会的言行为后人收入《袁州杨岐山普通禅院会和尚语录》和《杨岐方会禅师后录》,这都是后人默记而出,他生前不许记录其法语。

方会的禅学思想,是临济宗禅法的正宗。临济源自马祖道一,马祖传怀海,怀海传希运,希运而下,是临济义玄。“当时谓海得其大机,运得其大用。兼而得者,独会师欤!”(《潭州会和尚语录序》,《古尊宿语录》卷十九)怀海继承道一的大机,希运继承道一的大用,而方会的禅法,兼有怀海之大机和希运之大用。以临济宗的禅法为基础,方会还吸收了云门宗的某些风格,因此可以说是融合了临济和云门。惠洪在杨岐方会传中说,方会“提纲振领,大类云门”(《禅林僧宝传》卷二十八)。其禅法有许多地方和云门宗相似。惠洪举方会法语来说明这一点,方会曾“拈起拄杖云:‘拄杖子,向汝诸人面前呈神通去也。’掷下云:‘直得乾坤震裂,山岳摇动,会么?



不见道，一切智智清净？'拍绳床曰：'三十年后，莫道杨岐龙头蛇尾。'"（同上）杨岐这段话的含义是讲万法都有真如本性缘起而有，从任何一法中，比如手中的拄杖子，都可以体悟到其中所含的真如，这与云门的函盖乾坤观点是相似的，云门有语，"山河大地，三世诸佛尽在拄杖头上，有甚滞碍？"（《云门匡真禅师广录》卷中）方会语录中，许多法语与云门有此类的相似之处。惠洪又讲，方会的验勘机锋，又与南院慧隅相似。慧隅是临济义玄再传弟子。

方会的禅法强调禅宗的直指精神，直指人心，见性成佛。他说："百千诸佛，天下老和尚出世，皆以直指人心，见性成佛。若向者里明得去，尽与百千诸佛同参。若向者里未能明得，杨岐未免惹带口业。"（《杨岐方会和尚后录》）明白这个直指的道理，众生就与佛无异，如果不明白，那么是我杨岐多舌。

禅宗直指是以其心性论为基础的。方会主张，万法以真如为本性，众生以佛性为本性，这种本性都在众生的自心之中。众生只要直接体悟自心，就能顿了万法的本质顿时与佛同。所以方会告诫学人要自信，自信万法是心造，自信众生即佛。"万法是心光，诸缘惟性晓。本无迷悟人，只要今日了。山河大地，有什么过？山河大地，目前诸法，总在诸人脚跟下，自是诸人不信。"（同上）所谓诸法在人脚跟下，就是指万法都是从你自己的本心流出去的。万法本身不存在价值判断上的"过"或不过的问题。它只是引起的现象。迷人之所以迷，就在于没有立定脚跟，不自信，不信自心的这种本体作用。方会又说："只个心心心是佛，十方世界最灵物。"（《袁州杨岐山普通院会和尚语录》）这是要求众生自信其自心即佛心。

如何体悟心这个最灵之物？方会主张立处即真，从现象（立处）本身直接体认，"繁兴大用，举步全真。既立名真，非离真而立，立处即真。者里领会，当处发生，随处解脱。"（《后住潭州云盖山海会寺语录》）万法由真如缘起，不是脱离真如的独立存在。真如即

能缘起万法，万法即含真如，甚至万法本身就是真如。这是洪州宗、临济宗的一致观点。云门也以“云门三句”表达过这种思想，方会又吸收了云门的说法来说明他的立处即真论。他说：“雾锁长空，风生大野，百草树木作大狮子吼，演说摩诃大般若，三世诸佛在你诸人脚根下转大法轮。”(《会和尚语录》)一切法是佛法，佛法普在一切处，如同云门所讲“函盖乾坤”。

与立处皆真论相应，在修行论上，方会讲天然自在，任运为修，这是无修之修。这既是继承传统的临济宗风，也吸收了云门的“随波逐浪”。方会自称，“杨岐一言，随方就圆，若也拟议，十万八千。”(同上)强调自然而然，反对知解，杨岐常叫学人不要来参堂，吃茶去。这个“吃茶去”虽非方会首创，为赵州从谂宗风，但与方会的无修是一致的，所以方会常用。方会曾说自己无别事，只是种田吃饭，也是讲无修。又说自己不会禅，“云盖不会禅，只是爱瞳眠”(《后住云盖山海会寺语录》)，只会吃饭睡觉。

要做到无修，须是心无执著，清虚空灵，方会讲要凡圣不存，心法双忘，去除一切系缚。“凡圣不存，佛祖何立?”连佛祖都要空掉。“心法双忘性即真。”对自心，对外法都无执著，在这样的情况下，真心才会显现。不存凡心，常人容易理解，如何又要不立圣心？不立圣心，否定圣人、佛祖权威，正是禅宗的重要特征。传统禅师常有呵佛骂祖之风气，杨岐也承继此风，他自称“杨岐一语，呵佛叱祖，明眼人前，不得错举。”(《会和尚语录》)实际上方会的呵佛骂祖远无临济、云门诸师激烈，他只说“释迦老子说梦，三世诸佛说梦，天下老和尚说梦。”(同上)这也是着意强化众生的主体意识，把定自己脚跟。

方会反对知解，禅应该是对生命本体的直觉体悟，对这种本体或第一义，不可以用任何逻辑的或理性的方式来理解，所以僧问“如何是佛?”方会答“三脚驴子弄蹄行”，或答“贼是人做”(同上)。



这种反知解的风格,也一直是临济一系强调的。

在接引方法上,方会不象黄龙有独创,他无定法接人,随体量衣,有马骑马,无马步行。

方会有嗣法弟子十二人,以白云守端为上首,方会晚年将临济正脉付于守端。守端经五祖法演传圆悟克勤,而有绕路说禅的文字禅之兴盛,违背了杨岐原旨。

五十四 转变禅风的克勤

传统的禅宗主张不立文字,直指人心,至简至要,而后世禅宗却大立文字,绕路说禅。在这种禅风的转变过程中,圆悟佛果克勤起了十分重要的推动作用。

克勤(1063—1135),号圆悟或圜悟("圜"同"圆"),又号佛果,俗姓骆,彭州崇宁(今四川彭县)人。他自小从师受儒学,有一次偶尔到妙寂寺游玩,看到有不少佛书,他阅读之后,决定出家,依该寺的自省法师落发受具。后曾游成都,学习经论,从文照而通讲说,从敏行而受《楞严经》。有一次,克勤得病,几乎要病死,因此感悟到过去所学并不能脱生死,"诸佛涅槃正路,不在文句中,欲以声求色见,如釜羹投鼠矢污之,吾知其无以死矣。"(《佛果勤传》,《补续高僧传》卷九)于是,克勤转向禅宗,从真觉惟胜禅师(黄龙慧南弟子)学禅,到真觉惟胜法席时,惟胜正巧手臂受伤出血,他随机指示说:"此曹溪一滴水也。"克勤颇有省悟,说"道固如是乎?"(《昭觉克勤禅师》,《五灯会元》卷十九)后来克勤出蜀东行求师,先后参过玉泉皓禅师、金銮信禅师、真如慕哲禅师、黄龙祖心禅师、东林常总禅师,后来参五祖法演。初参法演时,克勤"恃豪辩,与之争锋"。法演说:"是可以敌生死乎?"(《克勤传》,《佛祖历代通载》卷三十)克

勤愤而离去。到苏州定慧寺(一说镇江金山)时,克勤染上伤寒,病中回忆起自己所参,除法演外,都无勘验,因而想起了法演的好处,病愈后又回到法演处。法演大喜,命克勤作侍者。

有一天,正好一位姓陈的漕使入山问法,法演诵一首艳情小诗,诗中云:"频呼小玉元无事,只要檀郎认得声。"克勤听后忽然有悟,随即告诉法演,法演就问他悟个什么? 克勤说:"今日真丧目前机也。"法演大喜:"吾宗有汝,自兹高枕矣!"(同上。另见《佛果语录》卷十三)克勤后受赐"佛果"号,与法演门下的佛鉴慧勤和佛眼清远,称之为"二勤一远"或"三佛",丛林中称为"三杰"。

崇宁(1102—1106)初年,克勤以母亲年老而归蜀,住成都昭觉寺八年,后又出蜀,在荆州见到丞相张商英,丞相大得禅意。政和(1111—1117)年间,因澧州(湖南澧县)刺史请,克勤住该州夹山的灵泉禅院,夹山本是善会禅师(青原下第四世)开创的道场。有僧问:"如何是夹山境?"善会说:"猿抱子归青嶂里,鸟衔华落碧岩前"。(《夹山善会禅师》,《五灯会元》卷五)夹山因而也称"碧岩"。克勤在夹山时曾说,"碧岩不离此处,此处不离碧岩,摄大千于毫端,融芥尘于刹海。衔华鸟过,抱子猿啼"。此语典出"夹山境"。克勤把他评唱的集子就称为《碧岩集》(或《碧岩录》)。

政和末年,克勤奉旨移住金陵蒋山,道法大振,名冠丛林。宣和(1119—1125)年间,克勤奉诏住东都洛阳的天宁寺。南宋建炎初年(1127),宰相李伯纪上表,要求克勤住镇江金山。正值宋高宗驾幸扬州,有诏征见,垂问佛法,赐号"圜悟"(或作"圆悟")。克勤乞居云居山归老。到云居后的第二年,又回归四川昭觉寺,于绍兴五年(1135)八月去世。临终前侍者求颂,克勤书写一颂:"已彻无功,不必留颂,聊示应缘,珍重珍重。"(《克勤传》,《佛祖历代通载》卷三十)死后谥"真觉禅师",塔号"寂照"。

克勤的著作有《碧岩录》、《击节录》、《佛果禅师心要》,其言行



也被收入《佛果禅师语录》中。其《碧岩录》的影响最大。

在禅学观点上，克勤有继承传统的一面，也有改变传统的一面。就继承的一面而言，克勤主张"人人脚根下本有此段大光明，虚彻灵通，谓之本地风光。"(《示胡尚书悟性劝善文》，《佛果禅师心要》卷上终)这是讲众生本来是佛，"本来是佛，无成不成"(《佛果禅师语录》卷二，以下简称《语录》)。但众生不能成佛，是这个本地风光被妄想污染，因而没于生死尘劳中，不得解脱。上根大智者，以自己的"本分力量"直接就自己脚跟下承当，不必外觅，"从他觅是他家底，舍己从人，去道远矣。"(《语录》卷十三)

克勤也讲无修，既是自心本是，各各圆成，无须刻意修行，以无心无修而悟，所谓"我本无心有所希求，今此宝藏自然而至。"(《语录》卷一)这种无心，也叫"平常心"，"了取平常心是道，饥来吃饭困来眠。"(《语录》卷六)但对于"顿悟渐修"的说法，克勤也是赞成的，他讲，古德曾云如人学射，久久方中。"悟则刹那履践，工夫须资长远。"(《送圆首座西归》，《语录》卷十五)对于宏智正觉的默照禅工夫，克勤并不严格排斥。有僧问克勤什么是临济宗？克勤说："敲唱俱行。"又说："休去歇去，古庙香炉；枯木生华，祖佛心要。"(《语录》卷五)"敲唱俱行"为曹洞宗风，"休去歇去，古庙香炉"是对宏智正觉默照禅的描绘。这段答语，有临济、曹洞可以融合之意，因此默照禅不应被否定。由于引华严入禅，克勤实际上并不执著于某一宗而排斥他宗。

克勤强调禅的直指，直下承当，反对以知见来参禅，要求学人"坐却意见，截却语言。"(《语录》卷一)"不于言下荐，不向意中求。"(《语录》卷二)不容拟议，不容寻思。所以有僧问"如何是教外别传一句"时，克勤答以"问取灯笼"。有僧问"如何是佛"时，克勤说"口是祸门"。这一句称"圆悟祸门"，成为一则公案。

克勤也有改变传统的一面。他的禅法在历史上引起重大影响

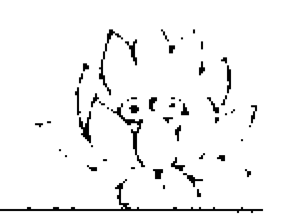
的是《碧岩录》,此书的成书长达二十年,是他在成都、湖南等地讲解雪窦颂古的汇编。云门宗的雪窦重显有《颂古百则》,为丛林所推重,这种颂古,使禅由直指而转为文字的雕琢修饰,这是禅风的极大改变,克勤的《碧岩录》则推动这种文字禅。至于为何起名《碧岩录》,原因大概是克勤曾住的夹山雅称"碧岩",具有极美的诗境禅意,即所谓的"猿抱子归青嶂里,鸟衔花落碧岩前"。文字禅所追求的禅境,也是这种诗化的境地。此书百则公案中,云门文偃有十四则,赵州从谂有十一则,百丈怀海四则,涉及最多的是云门宗。

《碧岩录》共十卷,每卷涉及十则颂古。每一则都包含五部分内容,一是垂示,是克勤对所讨论的每则公案的提示,显示现他对这则公案的理解,是他禅学观点的重要组成部分。二是雪窦选择的公案本身举行。三是雪窦对公案的颂文,四是克勤对公案和雪窦颂的简要夹注,称为"著语",作为点评,形式非常活泼。五是评唱,是克勤对公案和颂文的阐发,也是《碧岩录》的主体部分。具体的结构则为垂示、公案(夹以著语)、评唱公案、颂文(夹以著语)、评唱颂文。

试举一例,第一则《圣谛第一义》。

垂示。这第一则垂示也可以说是全书的总示,指示出雪窦重显与一般禅家的禅风之别。一般的禅家能做到见烟知火,见角知牛,因而能举一反三,心明眼亮,而雪窦则是承云门宗风,截断众流,纵横自在,又高出一筹。

公案。梁武帝问达磨大师:(说这不唧嵧汉。)如何是圣谛第一义?(是甚系驴橛。)磨云:廓然无圣。(将谓多少奇特,箭过新罗,可杀明白。)帝曰:对朕者谁?(满面惭惶强惺惺,果然摸索不着。)磨云:不识。(咄!再来不值半文钱。)帝不契。(可惜许,却较些子。)达磨遂渡江至魏。(这野狐精,不免一场忚㦬,从西过东,从东过西。)帝后举问志公,(贫儿思旧债,傍人有眼。)志公云:陛下还识



此人否？（和志公赶出国始得，好与三十棒，达磨来也。）帝云：不识。（却是武帝承当得达磨公案。）志公云：此是观音大士，传佛心印。（胡乱指注，臂膊不向外曲。）帝悔，遂遣使去请。（果然把不住，向道不唧嗺。）志公云：莫道陛下发使去取，（东家人死，西家人助哀，也好一时赶出国。）阖国人去，他亦不回。（志公也好与三十棒，不知脚跟下放大光明。）

公案本身的表达十分清晰，其中克勤的注释充满禅机，比如称达磨为“不唧嗺汉”，即不机灵的人，明明是皇帝，却称不认识。称圣谛第一义为“系驴橛”。

接着是克勤对这一则公案的长篇评唱，先介绍达磨的事迹，达磨禅单传心印，不立文字，直指人心，见性成佛的宗旨。再逐句评唱公案，达磨讲廓然无圣，与他一刀截断。克勤的老师法演曾评述此句“只这廓然无圣，若人透得，归家稳坐”。克勤批评他“一等是打葛藤”。没有跳出。梁武帝不省，再问“对朕者谁”，达磨太慈悲，而说“不识”。

雪窦对此公案的颂文：圣谛廓然，（箭过新罗，咦。）何当辨的？（过也，也有甚么难辨。）对朕者谁？（再来不值半文钱，又恁么去也。）还云不识。（三个四个中也，咄。）因兹暗渡江，（穿人鼻孔不得，却被别人穿。苍天苍天，好不大丈夫。）岂免生荆棘。（脚跟下已深数丈。）阖国人追不再来，（两重公案，用追作么？在什么处？大丈夫志气何在。）千古万古空相忆。（换手椎胸，望空启告。）休相忆，（道什么？向鬼窟里作活计。）清风匝地有何极。（果然，大小寻窦向草里辊。）师顾示左右云：这里还有祖师么？（尔待番款那？犹作这去就。）自云：有，（塌萨阿劳。）唤来与老僧洗脚。（更与三十棒赶出，也未为分外。作这去就，犹较些子。）

雪窦的颂文以诗化的形式重述了这则公案，克勤的注文作进一步的阐释，呈现机锋。

克勤再对这段颂文作评唱，他指出，颂古只是绕路说禅，拈古大纲，据款结案而已。雪窦的颂，如同虚空中舞太阿剑，不犯锋芒。前四句就已颂尽公案，又因为慈悲心，而又颂出达摩事迹。

这种形式，既有其禅机的体现，又有诗文的展示，很受禅僧和文士欢迎。但它又把灵活丰富的禅定型化，实际上，使禅失去了原有的生气。

克勤的弟子中，以大慧宗杲最著名。宗杲反对其师绕路说禅的文字禅，烧毁了《碧岩录》经板，以图恢复临济等先师那样的活泼禅风。但克勤的影响并未消除，《碧岩录》后来成为“丛林学道诠要”，不少著名的作品，都模仿此书，如元代从伦评唱的《空谷集》，元代万松行秀评唱的《从容录》。这种禅风，延续久远，所以说，克勤是转变禅风的重要人物。

五十五　倡导默照禅的正觉

曹洞宗在两宋之间的大德，影响最大的当推宏智正觉，他倡导一种重禅定的禅法——默照禅。

正觉（1091—1157），俗姓李，隰州（今山西省隰县）人。他自小聪明，七岁时读书，据称能日诵数千言，十三岁时通《五经》、七史。他祖父和父亲都对禅宗有很大的兴趣，所以他十一岁就从本郡净明寺本宗和尚出家，十四岁就在晋州慈云寺从智琼和尚受具足戒。十八岁开始外出游方，他曾立下大誓：“若不发明大事，誓不归矣。”（《正觉传》，《大明高僧传》卷五）立志求得佛法真谛。

正觉游方路上见到的第一个著名禅师，是汝州（今河南省临汝县）香山寺的枯木法成，在法成门下久无所悟，于是又在二十三岁时投邓州（今河南省邓县）的丹霞子淳禅师。丹霞问：“如何是空劫

已前自己?”正觉回答说:“井底虾蟆吞却月,三更不借夜明帘。”丹霞说:“未在,更道。”正觉则想再说,丹霞一拂子打过来说道:“又道‘不借’?”正觉言下顿悟,忙向丹霞施礼。以后正觉就在丹霞子淳门下,丹霞迁往唐州(今河南省泚源县)大乘寺时,正觉也同往。宣和二年(1120),又随丹霞迁往大洪山(今湖北省随县境内),并任记室(记录)负责人,三年后升首座。丹霞死后,正觉到丹霞另一弟子长芦清了门下任首座。不久又到泗州(今江苏泗洪县东南)普照寺等几所不同寺院,直到建炎三年(1129)开始在明州(今浙江省宁波市)天童寺任住持,在此弘扬默照禅法,前后三十多年,人称其“天童和尚”。天童寺也成为当时的一个禅学中心,庙舍一新,学人众多。

绍兴二十七年(1157),正觉去世,临灭前遗偈一首:“梦幻空花,六十七年,白鸟烟没,秋水连天。”(同上)后谥“宏智禅师”,塔号“妙光”。著有《颂古百则》,语录收入《宏智禅师广录》。

正觉在禅宗史上的独特之处是他在后期提出的“默照禅”。默照禅的意思是默而常照,照不失默,在寂默的基础上观照自己的本来面目,表现在外在的形式上是一种坐禅法门。正觉专门写了一首《默照铭》来讲这种默照禅,又写了一首《坐禅箴》来讲禅定法门。

对于默照禅,正觉有一段著名的描述:“枯寒身心,洗磨田地。尘粉净尽,一境虚明。水月霁光,云山秋色。青青黯黯,湛湛灵灵。自照本根,不循枝叶。”(《宏智禅师广录》卷六)首先要使身心如枯木,断绝诸缘,以这种方式来清洗和磨冶自心所蒙的污垢。这种方法显然直接受到了枯木法成的枯木禅的影响,其师丹霞子淳也主张到枯木堂中去坐禅。通过枯寒、洗磨的功夫,使尘垢完全清除,显露出清虚自明的自心田地。在这个基础上观照自己的本心,就能悟得丹霞子淳向他提出的“空劫以前”的本来面目问题。

默照禅中前一个寂默阶段所要磨冶的,是众生所处的内外诸

缘,众生的法执与我执。正觉禅师说:“真实做处,唯静坐默究,深有所诣,外不被因缘流转,其心虚则容,其照妙则准。内无攀缘之思,廓然独存而不错,灵然绝待而自得。”(同上)在休歇内外诸缘的基础上,心才能虚而能容,超越一切对待而独存。再来观照自心,自然能得到这个绝妙的本体。

在“默”和“照”的过程中,通过去尘歇缘,实际上已经达到觉悟了,还要再加观照的功夫,进一步加深这种觉悟,前者可称为始觉,而后者可以称为究竟觉。

默和照的关系,是体用关系,默是照之体,照是默之用。默不失照,“默中失照,浑成剩法”(《默照铭》,《宏智禅师广录》卷八)。照不失默,“照中失默,便见侵凌”(同上)。而应默照圆融一体,犹如偏正回互,“默照理圆,莲开梦觉”(同上)。

默和照两个概念,也是正觉对真心的描述,心的特征是“虽空而妙,虽虚而灵,虽静而神,虽默而照。”(《宏智禅师广录》卷五)心空虚而灵妙,静默而神照。这种描述,同神会所讲的“灵灵不昧,了了常知”的“寂知”是相同的。默照之默是“不触事”,“不对缘”,如达磨面壁,默照之照又照什么呢?是照自心,一观自心的本性作用,即观法性、法源,二观自心的佛性。正觉认为,心是万法之本,“影含宗鉴,心生则种种法生;步入道场,心来则种种法灭”(《宏智禅师广录》卷四)。“三界唯心,唯心三界”(同上)。这都不是新鲜的看法,但正觉以此说明观照的对象不在外在的事法而在心,不要去认识外在的种种存在,它们本质上都是空幻不实的,“须清心潜神,默游内观,彻见法源,无芥蒂纤毫作障碍”(《宏智禅师广录》卷六)。认识到这个自心,也就认识了万法的本质,所以正觉说,可以做到“不触事而知,不对缘而照”(《坐禅箴》,《宏智禅师广录》卷八)。这是观法性。

另一方面是观佛性,正觉说:“若端能体得到自己无外境界,则



恰恰绝对待，出思议，佛佛心心，精到无二。”（《宏智禅师广录》卷六）只要能认识到心外无法，而专观自心，那么同时也能体会到自心的佛性，心佛无二。本体之心，体现在无情万法中，为法性，体现在有情众生中，是佛性，本是同一个对象。众生都有佛性，都是因为被内外众缘所障碍，众生不能认识它，所以要默照，“妙哉！人人有之，而不有磨砻明净，昏昏不觉，为痴覆慧而流也。一念照得破，则超出尘劫，光明清白。”（同上）

正觉的默照，是否与神秀的禅修有相关之处？从表面上看，正觉的“枯寒心念，休歇余缘”与神秀的“时时勤拂拭”有相同的地方，但连正觉本人都批评神秀，指出：“菩提无树境非台，虚净光明不受埃。”（《宏智禅师广录》卷四）禅秀讲个看心看净，要不断去除污染，而正觉认为心是虚明的，本来就没有什么尘埃，所谓洗磨田地，也没有可洗可磨之处，只是指休息诸缘，闹中取静。内观自心，也没有可观之处，所谓观自心佛性，观诸法本性，也不是要人执著于佛性法性。正觉说：“佛病法病，佛药法药，本色衲僧，俱不染著。”（《宏智禅师广录》卷一）实际上，正觉的早期禅法中，一直强调一切现成，“遇饭开口，要行移脚，自是现成，谁能造作？”（同上）也讲任运自在，“一切时一切处，任运自在，应用无方”（同上）。但也不是全同于南宗所讲扬眉瞬目都是禅的峻烈禅法。可以说既不同于南宗，也不同于北宗。他的坐禅，只是要人“心无所寄，形无所倚。足无所履，言无所谓”（同上）。

在正觉的早期禅法中，还有两种有特色的参禅法门，颂古和拈古。颂古是举出古德言行加以称颂，本质上是绕路说禅。颂古以汾阳善昭为创始人，到云门宗的雪窦重显大力弘扬。正觉的颂古也非常有名，在他的《语录》中，收有颂古百则，后来万松行秀对他列出的古则和所作的称颂加以评唱，进一步发挥，评而唱之，就是有名的《从容录》。拈古是拈起古则加以评说，圆悟克勤称之为“据

款结案”。正觉有拈古一百则。颂古用韵文，要求不说破，拈古用散文体，可以直指。正觉颂达磨廓然一则古则为，“廓然无圣，来机径挺。得非犯鼻而挥斤，失不回头而堕甑。寥寥冷坐少林，默默全提正令。秋清月转霜轮，河淡斗垂夜柄。绳绳衣钵附儿孙，从此人天成药病。”（《宏智禅师广录》卷二）云门拈出《坛经》中卧轮和慧能关于渐修和无修的偈，卧轮偈是“卧轮有伎俩，能断百思想，对境心不起，菩提月月长。”慧能则相反，“惠能没伎俩，不断百思想，对境心数起，菩提作么长？”云门说道，“葵花向日，柳絮随风。”（《宏智禅师广录》卷三）

正觉的默照禅，是在两宋间文字禅大兴的背景上提出的，文字禅对古德的语句机缘加以进一步的解释，既要解释，又要避免说破原意，所以越说越多，专在文字技巧上下功夫。正觉早期禅学中的颂古、拈古，也属文字禅，他后来以默照禅来直指人心，既是对两宋文字禅风的否定，也是一种自我否定。

五十六　提倡看话禅的宗杲

宏智正觉的默照禅，遭到临济宗人宗杲的猛烈抨击，宗杲提出了另外一种参禅法门——看话禅来与之相抗，但与重禅定的默照禅相比，看话禅则是重智慧，各有其片面性。

宗杲（1089—1163），俗姓奚，宣州宁国（今安徽省宣城市）人。宗杲十二岁出家，十七岁受具足戒（此据《明高僧传》，《大慧普觉禅师塔铭》中载为十七岁出家），宗杲参学时，首先参曹洞宗中各位老宿，但宗杲不满意曹洞细密禅风，再投湛堂文准（临济宗黄龙派禅僧）。在文准门下久未开悟，文准指出他“病在意识领解，则为所知障”（《径山宗杲禅师》，《五灯会元》卷十九），还持有知见情解。临

死之前，嘱宗杲可去参圆悟克勤。宗杲拜谒丞相张无尽（张商英），请他为文准撰写塔铭。张无尽非常欣赏宗杲，与他朝夕交谈，称宗杲住的庵为妙喜庵，并帮助他到京师汴梁（今河南省开封市）去见克勤。本来克勤住在四川，后来迁住京师，张无尽是在克勤门下开悟的居士，两人又是同乡，关系自然不一般。到天宁寺见克勤后，有一天宗杲遇克勤开堂，就去听法，克勤举了一个“僧问云门‘如何是诸佛出身处？’云门答‘东山水上行’”的例子说，要是我却不这样答，而答“薰风自南来，殿阁生微凉。”宗杲一听，忽有所悟。而克勤却说，你能到这步也不容易，“但可惜死了不能活，不疑言句，是为大病。”（《宗杲传》，《明高僧传》卷四）参了死句，且没有怀疑精神。有一次宗杲问克勤说，你在五祖法演门下参问“有句无句，如藤倚树”时，法演如何回答的？克勤告诉他说，法演答，“描也描不成，画也画不成”。克勤又问：“树倒藤枯时如何？”法演说：“相随来也。”宗杲听到这儿，大悟，说：“我会也。”（同上）克勤大喜，又举列几个大德因缘问他，宗杲都酬对无滞。不过克勤觉得宗杲对公案可能参不透，又著《临济正宗记》送给他，让他掌管记室。宗杲名声不断扩大，贤士大夫争相和他交往。靖康元年（1126），宗杲受赐紫衣和“佛日大师”称号。

克勤后来又回到四川，宗杲于靖康二年（1127）随汴京的陷落而逃难，先后到过江苏、浙江、湖南、广东、福建等地。建炎四年（1137），他应诏住杭州径山能仁院，弘扬宗风，盛于一时。

宗杲的法席中，也有一些朝中人士，宗杲因此而致祸。绍兴十一年（1141），秦桧猜疑宗杲和主战派官员张九成为党，放逐宗杲，先是到湖南衡阳，后到广东梅州，直到绍兴二十六年（1156）才遇赦复籍，先住阿育王山（今宁波境内）一年多，后又回到径山。

隆兴元年（1163），宗杲入灭，临终前因僧请遗有一偈：“生也只么，死也只么，有偈无偈，是甚么热？”（同上）在逝世前一年，宋孝宗

就赐给他“大慧禅师”称号，去世后又谥号“普觉”，去世时所居的径山明月堂为“妙喜庵”，其塔名为宝光。

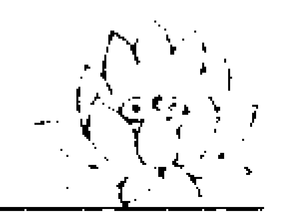
宗杲的言行，收入《大慧普觉禅师语录》、《大慧普觉禅师年谱》，他又著有《宗门武库》和《正法眼藏》等作品。

宗杲在禅学上首先对正觉的默照禅提出批评。他不怕得罪人，不怕与人结怨，一心只想着“报佛恩，救末法之弊”(《答陈少卿》，《大慧语录》卷二十六)。绍兴初年，宗杲在福建时，那里正盛行默照禅，他就“力排之”，称之为“邪禅”，后来一直没有停止对它的批评。他说：“而今诸方有一般默照邪禅，见士大夫为尘劳所障，方寸不宁，便教他寒灰枯木去，一条白练去，古庙香炉去，冷湫湫地去，将这个休歇人。尔道，还休歇得么？”(《大慧语录》卷十七)。

默照禅不只是在佛教界内部流传，许多倾心禅的士大夫也受到影响，有的人对宗杲的这种批评不以为然，找到宗杲来辩论。有一位叫郑昂的士大夫指责说，默照禅是禅法中最好的休歇法门，你这样肆意诋诃，我怀疑你达不到这种境界，所以不相信。宗杲作了长篇批驳，终于使他心服。(见《大慧语录》卷十七)

默照禅的一个特点就是静坐，宗杲“虽然不许默照，却须人人面壁。”(《大慧语录》卷四)他把坐禅作为入门的方便，“外息诸缘，内心无喘，可以入道，是方便门。借方便门入道则可，守方便而不舍则为病。”(《大慧语录》卷二十五)但如果执著这种方便，把它作为终极目标，就成为禅病了。宗杲认为，默照禅恰恰正是这种禅病，所以他告诫清净居士，“若执寂静处便为究竟，则被默照邪禅之所摄持矣。”(《大慧语录》卷十九)

批评归批评，宗杲与正觉个人的私交还是很深的，赞扬他“起曹洞于已坠之际，针膏肓于必死之时。”把他视为自己的知音，“个是天童老古锥，妙喜知音更有谁？”(《天童觉和尚》，《大慧语录》卷十二)



除了这个默照禅，当时还流行参究古人公案的禅风，“以记持古人言语，蕴在胸中，作事业，资谈柄。”(《大慧语录》卷二十)宗杲把默照禅称作“默病”，把抓个古人公案，绕路说禅的禅风称为“语病”。宗杲认为，禅的精神不在语言文字，而在于悟，“禅无文字，须是悟始得。”(《大慧语录》卷十六)当初在克勤门下得悟后，克勤担心他“透公案未得”，就举出公案来试他，虽然被宗杲三转两转截断，但宗杲对公案的这种参究法却起了怀疑，后来把克勤的《碧岩录》刻版都烧掉了，此事在《碧岩录》后序中多次提及。

宗杲提出了自己的禅法看话禅，或话头禅，不必默照，也不必参究整个公案，而只要把某个公案中某句关键性的话头提出来时时参究，天长日久，就能开悟。话头当然很多，宗杲提到的就有“庭前拍树子”、“麻三斤”、“干屎橛”、“狗子无佛性”等许多种，而他最常用的，是参“狗子无佛性”中的“无”字。宗杲说：“只看个古人入道底话头，移逐日许多妄想底心来话头上，则一切不行矣！僧问赵州：狗子还有佛性也无？州云：无。只这一字，便是断生死路头底刀子也。妄念起时，但举个无字，举来举去，蓦地绝消息，便是归家稳坐处也。”(《示妙心居士》，《大慧语录》卷二十二)

参话头最重要的是要有怀疑精神，心里要有疑团，不疑不悟，大疑大悟，疑团破处便是悟。怀疑要疑在话头上，“千疑万疑只是一疑，话头上疑破，则千疑万疑一时破。”(《答吕舍人》，《大慧语录》卷二十八)

参破疑团要你自己亲自去才行，禅重在亲证，别人帮你不得。不只亲证，而且要不顾性命，“这刀子把柄，只在当人手中，教别人下手不得，须是自家下手始得。若舍得性命，方肯自下手。”(《答陈少卿》，《大慧语录》卷二十六)

具体的参话头方法，是“提撕”，除却一切妄念，没有妄想颠倒心，没有思量分别心，没有贪生怕死心，没有知见心，没有喜静恶闹



心，只有这一个话头。对这个无字，不得当作有无的无来理解，不能去求其中的什么道理，不能作理性的思量，不能以为扬眉瞬目可以参得，也不能从逗机锋中参得，不要以为用“无事”法门能参得，立处皆真能参得，玩弄文字能参得，而应时时提撕才能参得。要做到行也提撕，坐也提撕，喜怒哀乐时也提撕，待人接物时也提撕，这样提撕来提撕去，“心头恰如顿一团热铁相似，那时便是好处，不得放舍，忽然心华发明。”(《大慧语录》卷十七)到这个地步就顿悟得解脱了。

宗杲的禅学中还有一点需要提出，就是他特别强调参禅者应该有坚定的信仰、信心和坚强的意志、决心。没有信仰，就会有退转心，没有坚强的决心，也不会学到头，所以参禅就怕无“决定信、决定志”。而一般人参禅，特别是士大夫参禅，正是缺了这个信字，他们“多是半进半退，于世事上不如意，则火急要参禅，忽然世事遂意，则便罢参，为无决定信故也。”(《示妙证居士》，《大慧语录》卷十九)这种功利主义的心态无利于禅的发展。

宗杲的看话禅在后世成为禅家的基本法门，得到进一步的推崇，只是后世的看话禅所参话头各异，有的也与净土信仰结合在一起了。

五十七　天台山家派知礼

天台宗在宋代公开分裂为山家和山外两派，这个“山”，指天台山，也指天台宗。山家派自视为天台之正宗，山外则成异端。导致这场分裂的是四明尊者知礼，他被看作山家派始祖。

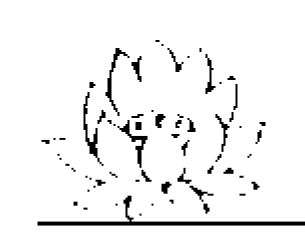
知礼(960—1028)，俗姓金，字约言，浙江四明(今浙江省鄞县)人。知礼七岁丧母时，哭号不绝，就对父亲说要出家，父亲同意了

他的要求。十五岁时受具足戒，专研律部。太平兴国四年(979)知礼本郡的宝云义通法师习天台。据说刚到宝云门下的第三日，首座就对他说：“法界次第，汝当奉持。”知礼问：“何谓法界？”首座说：“大总相法门，圆融无碍者是也。”知礼反问说：“既圆融无碍，何有次第？”一语惊四座(见《四明法智尊者》,《佛祖统纪》卷八)。一个月后，知礼开讲《心经》，听者无不叹服他悟道之迅速。第二年尽得宝云玄旨，第三年已代宝云讲法了。宝云在端拱元年(988)去世，知礼继席弘法，后在淳化二年(991)受请到本郡乾符寺任主持，历时四年。但乾符寺太偏又小，至道元年(995)，知礼从乾符寺迁到城东的保恩院，院主显通把保恩院送给他作为长期宣讲天台教法的道场，不过就是太破旧，知礼和同学异闻整修了十年才完工。

咸平三年(1000)，钱塘晤恩及其弟子挑起了智𫖮《金光明玄义》广略两种流行本子的是非之争，以略本否定广本。知礼应同门善信之请，作《释难扶宗记》，破斥晤恩的观点。这场争论延续七年。这一年四明大旱，知礼又修《光明忏》求雨。

咸平六年(1003)，日僧寂照携本国天台学者源信法师有关天台教义方面的二十七个问题请教知礼，知礼写成《问目二七条答释》，作为回答，次年写成《十不二门指要钞》，阐明性具诸义和别理随缘义。但此别理随缘义遭到非难，知礼又作《别理随缘二十问》。后又反复争论。景德三年(1006)，知礼作《十义书》，总结七年来的争执，并将此书送给山外派的庆昭法师。庆昭复书《答十义书》，知礼又撰《观心二百问》。庆昭再作《上四明法书》。山外派智圆看了知礼的作品，请钱塘太守出面退回，停止争论。

大中祥符二年(1009)，保恩院重建完成，知礼托郡守奏请朝廷，赐额“延庆”。六年(1013)，建成念佛施佛戒会，修净土法门。天禧元年(1017)，知礼会同十人修《法华忏》，立誓三年修完后将焚身以供养佛经。这时秘书监杨亿因景仰知礼道风，对丞相寇准说，



要为他奏赐紫衣，此事诏准。但又听说他结忏遗身，急忙劝他多住世几年，天台刚刚复兴，全靠他指导，知礼不听，后来惊动驸马李遵勗，知礼才答应住世。驸马上奏真宗，称赞知礼的高行，真宗赐"法智大师"。天禧五年(1021)，真宗诏知礼修《法华忏》三天，为国祈福。知礼又作《修忏要旨》、《观音玄义记》、《观经疏妙宗钞》。

天圣六年(1058)，知礼入灭，临终前召大众说法，说完后，猛称数百声阿弥陀佛而逝。

知礼的著作很多，现存的主要著作有《观音玄义记》、《观音玄义疏记》、《观无量经疏妙宗钞》、《金光明玄义拾遗记》、《金光明经文句记》等，经疏以外的著述收入《四明尊者教行录》。

知礼发展了天台宗的理论，具体表现在他对性具、性恶、别理随缘等观点上面。

关于性具，知礼认为应该包含性具善恶、性具十界、性具三千诸义，这也是天台传统的看法，在性具的具体理论方面，知礼在与山外派的论战中，提出了许多创见。

湛然在论性具时，曾分别了体具、心造和心变三者的不同，知礼讲，体具只是圆教而有，"今即具心名变，此变名造，则唯属圆，不通三教。"(《十不二门指要钞》卷上)圆教由体具而谈变，谈造，都是讲心之全体起用，全性为修。心造之"造"，有转变之造，构集之造。转变之造和心变的意思相同，别教和圆教中都讲中道实性，中道实性受熏而变，为转变之造。而藏教和通教中没有中道实性之体，另讲因业惑而构造诸法。这种造，是构集之造，不是心变。因此，变局而造通，变局于别圆二教，造则通于藏通别圆四教。

性具又有各具和互具之分，各具是讲"诸法彼彼各具"，每一法都具足三千世界。互具是讲每一事法之间，又互具互融，如同华严宗所讲的事事无碍。知礼更重视这互具，称"互具互融，方名妙法"(同上)。



性具分理具和事具，理具三千和事具三千，理具和事具又都有总、别之分，随举一法为总，而其余诸法为别，总法摄别法，一摄一切。“理具三千，事用三千，各有总别，此两相即，方称妙境。”（同上）山外派在这个问题上，以生、佛三千是事造，而心法三千为理造，不知心、佛和众生三者，各有理事，生、佛也有理造，心也有事造。知礼以此作为“心佛和众生，是三无差别”的观点的证明之一。

在理具和事具的基础上，知礼又讲心具和色具。山外派以色不造心为原因，否认色具三千，而只讲心具三千，知礼指出，能造之心既然全理而起，因而具足三千，色是这个心生起，自然也具三千。如同能生之树根具足四微，所生树枝也具四微。色心关系也是这样，“岂以色不造心等故，便不得云色具三千？”（《观心二百问》）

心具三千，不只是真心具足三千，妄心也具足三千。山外派只讲真心具足三千，而不讲妄具，知礼认为那种观点只属于别教，而非圆教之理。知礼讲的观心，就是观妄心，观心之妄念，山外则以为只要认识了真心，就不必要再观妄心，知礼批评说，这种看法“全乖阴识理具佛性之义”（《四明十义书》）。

知礼发挥了天台的性恶义。从性具而言，性具善恶，本身就包含了染恶的成份，恶也是先天的，天台智𫖮就讲过佛不断性恶，阐提不断性善，知礼则以性恶为天台宗的重要标志。知礼论性的重要概念是“理毒”，即理性之毒，这种“毒”，指心之染、妄、恶等品质。理性之毒又具有“消伏”义，即消除、灭绝这种染、妄、恶。在这个问题上与山外智圆的区别是，智圆也讲理毒，但他主张理毒不等于性恶，理毒如果指性恶，理毒就没有消伏的含义。理性之毒，可以通过观心来消除。知礼批评智圆说，你据什么理由认为理性毒害非性恶呢？“理若不具毒害，性恶法至果永断邪！”（《对〈阐义钞〉辨三用一十九问》）

在性恶理论中，知礼讨论了菩提和烦恼的关系问题，批评了主

峰宗密所归纳的达摩门下尼总持所持“断烦恼,得菩提”、道育“迷即烦恼,悟即菩提”和慧可“本无烦恼,元是菩提”的观点,指出这些说法都是“圭峰异说”。烦恼全体就是性恶法门,不须去断除,也不须去翻迷为悟。而慧可持无烦恼论,更是为错。烦恼为有,全是性恶,怎么是无?

知礼又讲性恶和修恶。性恶指“本有不改”,本有烦恼,不容改变,是讲理具三千。“修谓修治造作,即变造三千。”(《十不二门指要钞》卷下)修恶是讲事具三千。

知礼还有一个著名的观点是“别理随缘”论,即别教中所显现的真如有随缘的方面。湛然在《金刚錍》中讲过“万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故”。这是圆教中讲的不变和随缘。知礼认为别教中也讲随缘,不只是圆教中有随缘。圆教讲随缘是以性具为基础的,而别教则没有性具的基础。别教随缘,其含义包含了别教之随缘和不随缘两种意义。真如在迷而生九界,是随缘;阿黎耶识生一切法,则是讲真如不随缘。山外派在这个问题上认为别教不谈随缘,把事实上讲随缘的华严宗抬高为圆教。而知礼认为,华严讲随缘,实际上属于别教。

知礼经过长期的争论,保持了天台的“正统”。由于他对天台宗的贡献,被尊为天台十七祖,其弟子也有三十多人,其学说经过几代弟子的宣扬,也大为流行。

五十八　天台山外派智圆

山外派中,智圆是一位重要的代表人物,他同时还是个儒佛调和论者,是宋初融合儒佛的突出代表。

智圆(976—1022),字无外,自号中庸子,又号潜夫,俗姓徐,钱

塘(今浙江杭州)人。他自小知道孝顺父母,和睦兄弟,所以父母特别看重于他。他儿时的游戏,“以草木濡水画石,以习文字。”(《中庸子传》中,《闲居编》卷十九)又采来一堆花卉,布列出学生听课的阵势,自己给它们讲训。“龆龀之年,即毁其发,坏其服,而为浮屠徒也。”(《谢吴寺丞闲居编序书》,《闲居编》卷二十二)八岁时他在钱塘的龙兴寺受具足戒,二十一岁时受天台教观之学,授学之师是源清。这一年他本来是准备学儒书的,不过又想,既然已经出家为僧了,却不学佛法,倒去学儒,忘本背义,这样也学不好周孔之学。还是姑且先学佛,把儒学作为副修吧。又听说源清在奉先寺传天台教观,就前去从学三年。后来源清死了,智圆离群索居,到西湖边上的孤山之玛瑙坡隐居,圈内称他为孤山智圆,他则自号潜夫,在孤山潜心研习经论,也宣讲天台思想。在读经讲经之外,好读些周、孔、杨、孟之书,对儒家的中庸思想特别欣赏,因而又自号中庸子。由于生活条件艰苦,智圆“衣或殚,粮或罄”(《中庸子传》中)。缺吃少穿,因此常生病,又自称为“病夫”。智圆学习经论很有心得,但不喜卖弄,有人因此就说他又愚又讷,智圆听到后,只是说学道贵在本息愚心,如果一有所得,就夸耀其能,出去卖弄,那么“吾不如行商坐贾也!”(同上)

智圆感到天台宗自荆溪湛然中兴之后,其微言奥旨就一直不振,那些行天台说天台的,多违天台本旨,“违道背义亦众矣!”(同上)于是有意加以纠正,写了许多作品来申述自己的看法。他的看法被斥为山外一系,他的老师源清就是山外系的,源清的老师晤恩也是。晤恩首先表达了“山外”的观点,他作《金光明玄义发挥记》,指出《金光明玄义》广本是伪,略本才是智顗所作,批评广本所持的观心论。源清则作《十不二门示珠指》,主张真心观。针对晤恩的观点,知礼作《释难扶宗记》,重申广本中的观心论,主张妄心观。智圆和源清的弟子庆昭作《辨讹》参与辩论。天禧二年(1018),智

圆又作《金光明经玄义表徵记》,批评广本的观心论,他还写过《请观音经阐义钞》,指出智𫖮在《请观音经疏》中讲的"理毒"(法界无染而染,为理性之毒)不是性恶。知礼为此撰文反驳。

智圆除了长于天台教观,对《涅槃经》也很有研究。他三十岁时得到一部《涅槃经》,专门撰有《涅槃记》,还讲授此经。有朋友曾问他,你于天台"劳其筋骨,苦其思虑,慈慈然有扶树心",但对于《涅槃》,你没有师承,又是讲,又是写,能行吗?智圆说,有什么不行?师承并不是一定要面授。孔子没有面授孟子,龙树没有面授智𫖮,但没有谁说他们之间没有师承。我的老师是湛然。湛然研究过灌顶的《涅槃经疏》,使之达到尽善,而我自己也研习这部疏(见《对友人问》,《闲居编》卷十六)。

乾兴元年(1022),智圆入灭,年仅四十七岁,临灭前二日曾自作祭文挽词,嘱门人,"无厚葬以罪我,无建塔以诬我,无谒有位求铭以虚美我。"(《智圆传》,《补续高僧传》卷三)充分体现了他那"雪骨冰心,傲然物外"(同上)的品格。

智圆著作较多,是山外派中著述最丰富的一个。他自称有经、疏、记、钞等共三十种,七十一卷,主要有《金光明经玄义表徵记》一卷,《金刚錍显性录》四卷,《请观音经阐义钞》四卷等,另有《闲居编》五十一卷。

智圆所持的山外派观点,与其他山外诸家大致相同,知礼的著作中,还保存了智圆的一些作品中的观点。

智圆和庆昭合写了一篇《辨讹》,知礼在《观心二百问》中提出其中的一些观点加以批评,在性具方面的一个看法就是心具三千而色不具三千,因为色不能造心,换言之,心能具三千,是因为心能造色。"十界是所造,心为能造,全所是能,故观能造,即具诸法。"(《请观音经疏阐义钞》卷四)

智圆的老师源清立"生佛三千为事造,心法三千为理造"(见



《忠法师天童四明往复书后叙》,《四明尊者教行录》卷四)。这种看法是众生和佛只有事具而无理具,心只有理具而无事具。这些都影响到智圆的观点。

智圆在其晚年所写的《金光明玄义表徵记》也是和晤恩的《金光明玄义发挥记》一样,是批评广本《金光明玄义》的观心思想的,主张观真心,观净心,他在《请观音经疏阐义钞》中已表述过这种看法。"一心三观,能观心性犹如虚空,即具庄严,无染著。"(《阐义钞》卷二)

关于性恶,智圆认为性具善恶,"性中之恶,恶全是善。"因为善恶同依一体,没有隔异。他举例证明这个观点,"如云清具浊性,浊全是清;珠具宝性,宝即是珠。"(同上)以性戒而言,性中之善恶,持戒而有性善,犯戒而有性恶,"持之性自是善,犯之性自是恶。"(《阐义钞》卷三)

在性恶问题上,知礼主张理毒就是性恶,理毒有消伏的作用。"'消'谓消除,'伏'谓调伏。"(《阐义钞》卷一)智圆则否认这种观点。其次,关于"理毒",智𫖮在《请观音经疏》中以"法界无阂,无染而染"为理性之毒,智圆也持这种看法。他又以性中之恶皆善,性中之染皆净的观点来理解"消伏"义,说法性无染而染,称理毒,反之,能做到染而无染,就叫消伏,理性之毒,可以通过观心、神咒来消除,所以不是性恶。因此,他批评山家派的观点说:"或谓性恶是理毒者,毒义虽成,消义全阙。若无消义,安称用也?若云有者,应破性恶,性恶法门,不可破也。"(同上)智圆提出了一个二难选择,如果你认为理毒有性恶义,那么理毒中"消伏"的含义就没有了,没有"消伏",何能去除理毒、事毒、行毒?如果要承认理毒中的消伏义,必然要与你的性恶论相违,将要破性恶论,但性恶作为天台的基本理论,岂能破掉?在此显示出和山家派的严格区别。

智圆在习佛之外,就是读儒书,他主张儒佛调和,儒佛互为表

里，认为修身可以用儒，治心可以用心。他对老庄也不排斥，认为道教的东西，虽然谈性命、谈报应都不如佛教完备，但“于治天下，安国家，不可一日而无之矣！”(《四十二章经序》,《闲居编》卷一)他做《三笑图赞》，在该《赞》的序言里讲到，慧远在庐山时，凡送客只送到虎溪，皇帝来了也不例外，但是送道士陆静修和儒生陶渊明时，则送过此界了。后来发现过了界，就拉着两人的手，相视而笑，后人将此情形画出来，成《三笑图》。智圆赞曰：“释道儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通。莫逆之交，其惟三公，厥服虽异，厥心惟同。”(《三笑图赞并序》,《闲居编》卷十六)这又是讲三教合一了。

智圆的天台山之学被视为山外派而不传，他以多病之体勤奋治学，不尚虚饰夸耀，都是十分可贵的品格。他的儒佛合一，则是援儒入佛，这也是当时佛学中的一大潮流。

五十九　元朝首任帝师帕思巴

元代佛教，除流行汉地佛教诸宗外，还尊奉藏传佛教，这一时期在西藏佛教史中属后弘期阶段，各宗纷纷创立，萨迦派是其中之一派。元世祖忽必烈邀请萨迦五祖帕思巴当首任帝师，确立了元朝的帝师制。

帕思巴(1235—1280)，古译发思巴、发合师八、拨思发等，本名罗追坚赞(意为慧幢)，生于后藏地区的昂仁。所在的萨迦家族是望族，“萨迦”为白土的意思，帕思巴的祖先在白土上建寺，称萨迦寺(寺址在今日喀则市的萨迦县)，族以寺名。帕思巴从小随伯父、萨迦派的班底达学习佛法，班底达是印度佛教对通达五明者的尊称。萨迦班底达在西藏有很高的声誉，在他的教授下，帕思巴三岁就能诵咒语。四岁时，帕思巴曾随伯父到阿里地区的吉仲朝拜帕

瓦底寺，五岁丧父后，帕思巴就全由伯父照料了。八岁时，帕思巴能背诵《本生经》，九岁时能给僧人讲经说法。他这样聪明，家族又如此显赫，人们就尊称其为“帕思巴”，意为圣者。《元史·释老传》有载：“八思巴生七岁，诵经数十万言，能约通其义，国人号之圣童，故名八思巴。”

早在1240年时，驻在凉州地区的阔端（蒙古大汗窝阔台之子，成吉思汗之孙）派兵进藏，并请地方宗教领袖协助其统治，萨迦班底达被选中。1244年，他受请携帕思巴和恰那多吉兄弟俩前往凉州面见阔端，这兄弟俩实际上是被阔端作为人质的。中途到达拉萨时，十岁的帕思巴在大昭寺从萨迦班底达出家，受沙弥戒，取法名为罗追坚赞。受戒后伯父让他们兄弟俩先跟他的随从去凉州，自己沿途跟诸方首领商谈归顺蒙古问题。1246年，萨迦班底达到达凉州，次年同出席可汁选举会议回来的阔端会面，阔端令帕思巴仍跟随萨迦班底达学习佛法，其弟恰那多吉学习蒙古文化。1252年，忽必烈遣将南征吐蕃，进军抵六盘山（今宁夏南部）时，召见噶玛噶举派的噶玛拔希和萨迦派的班底达，班底达已于1251年去世，临终之前，班底达将法位传给了帕思巴，十七岁的帕思巴就成为萨迦五祖。1253年，帕思巴谒见忽必烈，同去的还有噶玛拔希。忽必烈和妻子儿女都以俗人的礼节厚待帕思巴，并先后从帕思巴受密教灌顶。随后，帕思巴就留在忽必烈处，噶玛拔希则北上依附蒙哥大汗。1255年，帕思巴奉忽必烈之命回藏受比丘戒，在汉藏交界处的河州（今甘肃省临夏县）从涅塘巴·扎巴僧格等人受比丘大戒，回来后随忽必烈来往于各地，1256年到元朝的上都。次年，又奉忽必烈之命去朝拜五台山，在五台山写下了《文殊菩萨名号赞》、《文殊菩萨坚固法轮赞》等作品。

据《佛祖历代通载》卷二十一所记，帕思巴二十岁时，佛道两家辩《老子化胡经》的真伪，由宪宗皇帝主持。事情原委是在宪宗五



年(1255),全真道领袖丘处机等人抢占道观,又传布《老子化胡经》,引起佛教和道教的争论。到忽必烈时,继续争论,由已升任帝师的帕思巴主持,此年为至元十八年(1281),帕思巴认为,《老子化胡经》"史记中既无,《道德经》中又不载,其为伪妄明矣!"(《至元辨伪录》卷五)于是道士无言可辩,道教一方最终失败,参加辩论的十七位道士到龙光寺削发为僧,被占的寺院,有二百三十七处归还佛都,焚毁道教伪经四十五部。全真道代表着中国道教发展的高峰,元帝以佛压道,以喇嘛教压制道教,也体现出种族之间等级差别的偏见。忽必烈下令将此事记录成书入藏,而有《至元辨伪录》一书传世。

忽必烈是在1260年即位为帝的,即位的当年,就任命帕思巴为国师,授以玉印,为元朝法主。至元元年(1264),迁都中都(今北京)的忽必烈正式发文宣布帕思巴为国师,抬高佛教的地位。同年,又设总制院,掌全国佛教事务和西藏地区的行政事务,命帕思巴负责总制院。

至元二年(1265),帕思巴回故乡萨迦,安排西藏的行政事务和宗教事务。帕思巴推荐释迦桑布为"本钦",管理西藏的行政事务,由忽必烈加以正式任命,赐以"卫藏三路军民万户"之印。忽必烈曾考虑让西藏佛教独尊萨迦派,帕思巴加以劝阻,仍允许各派各尊其法,从中可见帕思巴的宗教宽容和政治眼光。

至元六年(1269),帕思巴回到京城,献上奉忽必烈之命通过几年的时间而创制的蒙古新文字。他仿照藏文字母造蒙古新字字母四十一字,可以合成音节一千多个。忽必烈颁诏推行这套新文字,规定凡是诏书以及各级公文,一律要用新字。这种新字后称"帕思巴字"。因为他造字有功,忽必烈在次年任命他为帝师,"升号帝师大宝法王",又"赐玉印统领诸国释教"(《佛祖历代通载》卷二十一)。这枚玉印是由原西夏王的玉印改制的,上刻"皇天之下大地



之上梵天佛子化身佛陀创制文字护持国政五明班智达八思巴帝师”。这是元朝设立帝师制的开始。

至元十一年(1274),帕思巴再次回萨迦,这次由皇太子真金率军护送,帝师一职由其同父异母之弟仁钦坚赞继任。在路上走了两年,途中,帕思巴向真金讲授佛教教义,后来将讲述的内容汇成《彰所知论》。到萨迦后,帕思巴举行了一次有七万人参加的大法会,向每个僧人布施一钱黄金,一套袈裟。他同时开始整顿萨迦教内部事务,任命弟弟恰那多吉的儿子达玛巴拉为萨迦继承人。这一任命虽然得到萨迦派的承认,但也是有人反对的。这造成了萨迦派内部的矛盾。真金皇太子回京后,矛盾尖锐化,忽必烈派了七万大军加以干预,攻打反对派,暂时平息了矛盾冲突。

至元十七年(1280)帕思巴在萨迦去世,终年四十六岁,其死因不排除被反对派暗害的可能。忽必烈加封帕思巴为“皇天之下一人之上开教宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”。两年后,又为他在北京造大舍利塔。仁宗则在延祐五年(1318)为他建大殿,并下令各郡都要造帝师殿,元英宗于至治三年(1323)在北京建帕思巴帝师寺,泰定帝也给帕思巴绘像,共绘十一幅,颁行各省,由此可见帕思巴在元朝佛教和元代政治生活中的地位。

帕思巴的弟子,著名者有胆巴、阿鲁浑萨里、沙罗巴、达益巴和迦鲁纳答思等。帕思巴的著作有三十多种,汉译本现有《彰所知论》、《根本说一切有部出家授近圆羯磨仪范》和《根本说一切有部苾刍习学略法》。



六十 国初第一宗师梵琦

明代佛教，一改元代倚重喇嘛教的状况，汉地佛教各派得到朝廷扶持。诸派中以禅宗临济派最为兴盛，曹洞次之。明初最著名的禅僧当推楚石梵琦。

梵琦(1296—1370)，俗姓朱，小时候字昙曜，后又字楚石，明州象山(今浙江省宁波市境内)人。“身短小而志器弘大，体无为而神应莫测。”(《楚石和尚行状》)梵琦四岁时父母双亡，靠祖母抚养长大。祖母口授《论语》，他一听就能记住，有人问他最喜欢书中哪一句话？他说是“君子喻于义”。他六岁时能作对子，七岁时书法也很好，当地都称他为奇童。九岁时，梵琦弃俗出家，学习经论，十六岁时在杭州昭庆寺受具足戒，当时因为文采出众，浙江一带的名山大德都想把他招到门下来。二十岁时，梵琦自己读《首楞严经》，读到“缘见因明，暗成无见，不明自发，则诸暗相，永不能昏”处而有省悟，于是更加广泛地阅读经典，对于经中文句，能无师自通，但过于执著于经教概念。后来他听说元叟行端禅师在径山开法，就去参问。元叟行端的禅风模仿临济，呵叱怒骂，不近人情，梵琦问他：“如何是言发非声，色前不物？”元叟就反问道：“言发非声，色前不物，速道！速道！”梵琦正想答话，元叟大声一喝，梵琦惊愕而退(见《楚石和尚行状》)。从此群疑塞胸，如填巨石。这时正值元英宗硕德八剌要写金粉大藏经，梵琦书法很好，被朝廷选中到北京去写经。进京后，一天晚上刚睡醒起床，听到城门楼上鼓声响，豁然大悟，彻见径山元叟行端的宗旨，于是哈哈大笑道：“径山鼻孔，今日入吾手矣！”(《佛日普照慧辩禅师塔铭》)他口颂一首悟法偈：“崇天门外鼓腾腾，蓦劄虚空就地崩。拾得红炉一片雪，却是黄河六月



冰。"(《楚石和尚行状》)同年南归,再到径山访行端,行端一见,边笑边迎出来说:恭喜你了毕生死大事。请梵琦留在径山作第二座,称赞他:"妙喜大法,尽在于师。"(《塔铭》)一时间凡是来参加者,行端多数让梵琦辩决。

元泰定年(1324—1327),行宣政院(管理全国佛教事务及藏族事务的机构宣政院的地方派驻机关)因梵琦的声誉之高,命其到海盐(今属浙江省)的福臻主永祚寺,这是他九岁时出家的地方。他在这里大兴土木。天历元年(1328),又迁到同州的天宁寺,至元元年(1335)迁杭州报国寺,至正四年(1344)迁到嘉兴的本觉寺。至正七年(1347),元顺帝赐号"佛日普照慧辩禅师"。到至元十七年(1357),梵琦仍旧回天宁寺,居两年,有退休的想法,选择海盐依山傍海之势,在永祚寺筑室而居,别号"西斋老人"。至正二十三年(1363),海盐州吏一定要请梵琦主持永祚寺,梵琦把毁于兵火的佛塔修好,找了个得法上首弟子景瓛替代自己,仍归老于西斋。这时,元代国运将尽。

明洪武元年(1368),朱元璋召开蒋山法会,令梵琦到会说法,官员报告了梵琦说法的情形,朱元璋听后很高兴,第二年再次召他说法,赐宴慰问。梵琦离京时,朱元璋又赐给白金。洪武三年(1370),朱元璋又召一批僧人进京,浙江一带的僧人五分之三在被召之列,梵琦自然不例外,但是他到京城才十天就患病了,病中仍和诸师讨论佛理。到第五天,自知将终,便沐浴更衣,结跏趺坐,手书一偈:"真性圆明,本无生灭。木马夜鸣,西方日出。"(《楚石和尚行状》)放下笔,对师兄梦堂说:"师兄,我也去。"梦堂问:"何处去?"梵琦说:"西方去。"梦堂讲:"西方有佛,东方无佛也?"梵琦大喝一声而逝,这体现了他晚年的净土信仰。他的舍利归葬于海盐西斋。

梵琦著有《北游集》、《凤山集》、《西斋集》等,弟子编有《梵石禅师语录》二十卷行世。



梵琦的禅法继承了传统禅宗强调自主,反对求知求解的基本精神,对晚唐以来禅师们的呵佛骂祖的狂禅作风,加以进一步发挥,对一切都加以怀疑和否定,但对净土却是非常向往的,这就使得他与唐代禅僧有所不同,而带上了宋明佛教融合的特点。

梵琦首先确定了其禅法的基础理论——心性论。他规范了心的本质和作用,主张真心论,"真心处垢不垢,处净不净,处生不生,处灭不灭。"(《楚石梵琦禅师语录》卷七)他所讲的心,不是众生平常推穷寻逐的心,众生这种所谓的心,梵琦认为实际上只是识,识有生有灭,真心是无生灭,不变不动的。

真心是世界万法的根本,有情众生的根本。此心作为万法的本体时,称为法性,法性具有先天性和永恒性,"未有世界,早有此性,世界坏时,此性不坏。"(同上,卷五)万法以同一法性为自己的本性,万法之间,平等无异,互融无碍,极小同大,极大同小。万法和真心之间的体用关系,也是圆融无碍的,"无理外之事,无事外之理;无心外之物,无物外之心……一一交参,重重摄入"(同上,卷五)。很显然这吸收了华严宗的观点。

此心作为有情众生的本性时,体现为清净圆明的佛性,众生与佛都同此心,都同此性。梵琦称佛性为摩尼宝珠,人人都有这颗宝珠,但众生不识,而成凡夫,所谓业识茫茫,心里浑如沸汤,"圣人全体即是凡夫,而凡夫不知;凡夫全体即是圣人,而圣人识。不识,故念念纯真;不知,故头头属妄。"(同上,卷七)认识到这个佛性,就能凡圣平等,一切生命都平等,所以他讲一个蚂蚁的性命就是凡夫的性命,凡夫的性命就是佛祖的性命。

众生成佛的功夫,在于息灭妄念,回光返照,观照自心,发明自性,他称此为"远客归乡","参禅发明自性,譬似远客归乡。"(《明真颂第十首》同上,卷十八)

如何发明本性?梵琦强调反对以知解来见性,"禅师不假多



知，饥食渴饮随时。将心用心大错，在道修道堪悲。”（同上）显然，他也是主张无修之修的，心本是佛，造作还非，道不用修，染污不得。梵琦的无修，体现为做个无事道人，无心道人。“百了千当，名为无事道人”（《楚石梵琦禅师语录》卷二）了达万法的本性，就能无事在心头，出世不出世，成佛不成佛，都是闲语，没有了意义。无心，就是要不执著于外在的世界，也不执著于内在的身心。能够无心，自然就能合道，所以梵琦讲：“供养百千诸佛，不如供养一个无心道人。”（同上，卷三）

梵琦以呵佛骂祖的方式来强化自主精神。他讲，三乘十二分教是屎窖子，禅师不应读经论，钻头入他故纸堆作什么？禅僧要真参实悟，不要被经教骗住。不要信他经教和祖师所言，不要盲目听信，如果说一大藏教只是个卖田的帐册的话，达摩祖师所讲的“不立文字，直指人心，见性成佛”只是个买田者的证人而已。“不立文字，虚张意气；直指人心，转见病深；见性成佛，翻成窠窟。”（同上）对教门对禅门，梵琦实际上都提出了批评，他以此来说明一切皆空的道理，断绝众生成佛作祖的妄念，好好地作个无心无事的平常道人吧，什么如来涅槃心，祖师正法眼，什么衲僧奇特事，知识解脱门，这些十字街头的草鞋，统统“抛向钱塘江里著”。抛完以后怎么样了？从此超出生死轮回而得自由，就可以“无事晚来江上望，数株寒柏倚斜阳”（同上，卷二）了，这是自由同时又是美的境界。但实际上有一样是不能当作破草鞋扔到钱塘江里去的，这就是西方净土。梵琦的禅，最终还是归于净土，具有禅净合一的趋向，明末的袾宏推崇他为本朝第一宗师，智旭称他是后不见来者式的大师，都是称颂他作为禅师而又向净土的归向。

六十一　藏传佛教格鲁派创始人宗喀巴

明代前期,藏传佛教中的格鲁派创宗,这是藏教中最有影响的一个宗派,在藏族和蒙古族文化中都占有重要的地位。创立格鲁派的是宗喀巴。

宗喀巴(1357—1419),青海宗喀(今青海省西宁、湟中一带)人,其出生地就在今湟中县塔尔寺所在地鲁沙尔镇。"宗喀"之意是"宗水(今黄河上游支流之一的湟水)岸边",宗喀巴这个称呼是藏人在他成名后对他的尊称,意为"宗喀地方的人"。他的父亲鲁布木格在元朝任达鲁花赤(官职名,是各级官府中执印掌权的正职),宗喀巴兄弟六人,在家行四。他三岁时,正值藏教噶举派中噶玛噶举支派的第四世黑帽活佛饶必多吉(意为游戏金刚)受元顺帝之请而赴京,途中经过宗喀,他父亲带他去见这位活佛,饶必多吉向他授近事戒(即居士五戒),并为他取名贡噶宁布(意为庆喜藏)。后来他又从噶当派高僧顿珠仁钦受密法灌顶,密号顿悦多吉(意为不空金刚)。七岁时,他在家乡的甲琼寺(西宁南部)从顿珠仁钦出家,受沙弥戒。宗喀巴向顿珠仁钦学了九年的藏文、显教和密教,打下了比较坚实的基础。

明洪武五年(1372),十六岁的宗喀巴受师命进藏深造,次年到了拉萨西南的第瓦巾寺从噶当派僧人学习弥勒的以《现观庄严论》为首的"五论",历时两年。洪武九年(1376),宗喀巴从萨迦派著名中观学僧仁达瓦学习世亲的《俱舍论》和月称的《入中论》。仁达瓦是宗喀巴最敬重的老师,对宗喀巴的思想形成产生过极重要的影响。以后又学习了陈那的《集量论》、法称的《量释论》、德光的《戒经》等经典,还在后藏的纳尔塘寺得到龙树的包括《中论》在内的

"中观六论",并请第瓦巾寺的僧人讲解。这样,宗喀巴已学习了显教部分的小乘佛法、龙树为代表的中观派、弥勒—无著一系的瑜伽行派和陈那、法称的因明学派的理论。经过这样完整的学习之后,宗喀巴在南结拉康寺从楚臣仁钦受具足戒。

受具足戒后,宗喀巴开始学习密教部分的教法,系统学习了作部、行部、瑜伽部和无上瑜伽部这藏密四部密法,特别注重无上瑜伽部,学习了该部的《集密》、《胜乐》、《时轮》等经典及其注释,学习密法的各种仪规事相,也学习萨迦派的道果密法,噶举派的大印密法、那饶六法。与此同时,在显教方面,则通过参师访道、相互研讨而得以进一步深造。经过这样系统的学习,宗喀巴的佛学思想逐渐形成,同时,他开始其社会活动,提倡并进行"宗教改革"。

宗喀巴宗教改革的内容,一是强调遵守戒律,二是系统建立佛教理论,三是修庙,四是创立讲经法会。

针对当时各教派中存在的戒律废弛现象,宗喀巴提倡守戒,他自己首先严格遵守。约在洪武二十一年(1388)左右,宗喀巴将原来戴的深红色的班底达帽改成黄帽,表示重整戒规,遵守戒律,因为藏教史上,在宗喀巴之前有两个人戴过黄帽,这两个人都是讲戒律的。洪武二十八年(1395),他依噶当派之教授派高僧南喀坚参(意为空幢)的建议,向弥勒菩萨像提供一套比丘资具(比丘所用衣、钵、杖等),这是表明,菩萨也应守比丘戒,对那些自命菩萨而不守戒的喇嘛提出了警告。建文二年(1400)宗喀巴在拉萨西部的噶瓦栋寺讲大乘戒律,以示一切大小乘、显密教僧人都应守大乘比丘戒。

宗喀巴还积极撰写佛教著作,建文四年(1402),完成《菩提道次第广论》,这是宗喀巴在显教思想方面的代表作。又写成《菩萨戒品释》,永乐四年(1406),又著《密宗道次第广论》,这是宗喀巴在密教方面思想的代表作。在写作的同时,宗喀巴还进行宣讲,弘传

其佛教思想。

宗喀巴注重劝修寺庙,洪武二十七年(1394),他劝修精其寺,并负责募化,承办该寺殿堂彩画。这一行动向社会显示了他的影响力。

宗喀巴进一步扩大其影响,他还主办讲经法会。洪武三十年(1397),宗喀巴就在饶仲寺举行讲经法会,建文元年(1399),又在精其寺举行长达十五天的供养祈愿法会,在法会上讲显密经论。而永乐七年(1409)在拉萨大昭寺举行的大祈愿法会,邀宗喀巴主持,则显示宗喀巴已被公认为西藏佛教之领袖了。

拉萨大法会后,宗喀巴在拉萨以东的旺古尔山旁建甘丹寺,他所倡导的宗派以寺名而称甘丹寺派,即"甘丹必鲁",简称"甘鲁",转音而成"格鲁",后来就称为格鲁派。因为宗喀巴的学问思路继承了噶当派,并加以发展,因此有一段时期又称此派为新噶当派。

永乐十二年(1414),明成祖遣使请宗喀巴进京,六年前成祖就来请过一次,宗喀巴因筹办法会而谢绝未去。这次因病依然未去,但派弟子释迦也失进京,明成祖封释迦也失为"西天佛子大国师"。

永乐十四年(1416),宗喀巴的弟子绛阳却杰在拉萨西部建哲蚌寺,两年后,释迦也失在拉萨北部建色拉寺。这两寺和宗喀巴的甘丹寺,奠定了格鲁派发展的基础。

永乐十六年(1418),宗喀巴去世,在此之前,他已传衣帽给达玛仁钦。

宗喀巴的著述有一百六十多种,主要作品除《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》外,还有《辨了不了义》、《中观论广解》、《中论略义》、《性相理门论》、《金刚持道次第秘密枢要解》、《密宗戒注释成就穗》等。

宗喀巴的佛教理论,在博采各家的基础上,以龙树所传的中观思想为正宗,在中观各种学说中,尤重佛护和月称的应成派,以此



为究竟。宗喀巴认为,一切法都是由名言所安立,也就是一种假名而已,自性空无。他破斥"有自性"的看法,认为不论是从能生(因)和所生(果)的方面看,名言安立法都是没有自性的,任举一法,都没有自性,境(外部存在之法)、根(认识器官或认识主体)、生死、涅槃、烦恼、解脱、过去、现在、未来、如来及如来所说法等等,都是自性空。在这个自性空的基础上,才能建立一切缘起之法。如果执著万法有自性,那么所谓因缘及由此而引起的结果,都不能建立。宗喀巴因而强调首先要破这个"有自性"的看法。不过,执著于无自性,而否认在此基础上的缘起之法,也是片面的,所以又要在自性空的基础上讲缘起法之有(见《中论略义》,《中国佛教思想资料选编》第三卷第二册)由此而建立二谛理论,即胜义谛和世俗谛,名言所安立的一切境,都是世俗谛,知一切法性空,为胜义谛。一切法都可进行这种二谛分析,如芽,得知芽的真实义理,知芽体性空,为芽的胜义谛;而以名言来认识虚妄之芽,执之为有,是芽之世俗谛。一切法都可归结为这二谛,一切所知,只是二谛,称为二谛决定。只要能体会到这二谛关系,就能体悟圣教之本质。

宗喀巴十分强调止观双修法门,他的《菩提道次第广论》的后半部分专门论止观,后来他又作《菩提道次第略论》讨论止观。他认为止观有最大的利益,三乘一切德,都是止观的结果,众生只有修止观,才能得解脱。为什么必须止观双修呢?宗喀巴举例说,这犹如夜间点灯看画,要有灯明(喻慧)和风定(喻定)两项条件,如果灯不明(无慧)或有风(无定),都不能达到目的。所以他说:"亦须了解真实义之无倒智慧,与心安住于是所缘而不动,方能明见真义。"(《止观卷第一》,《菩提道次第略论》)他又分别讨论了修止法和修观法,在此基础上讲止观双修。修止法规定了具体的摄心法门,修慧法则强调以性空法门破除无明,这样,以止修观,由止入观在得到这种止观之后,再修止观双运法门。

宗喀巴还建立了众生从无明到成佛的次第论，首先是显教阶段的次第，分下士道、中士道、上士道三阶（分别代表人天乘、声闻乘和菩萨乘），在三阶之前，众生必须首先亲近善知识，趣入佛法，然后要想到人身极其难得，应该努力修行佛法。这样就可以学下士道了。下士道首先应看到我是空，“身命动如水中沤，迅速坏灭死常念。”（《菩提道次等论极略颂》，载《现代佛教丛刊·西藏佛教论》之二）这样就不会贪图满足此身之欲，而能发心趣佛。还应看到三恶趣（地狱、饿鬼、畜生）之苦，因而能生出离三恶趣，入人天界的大信心，由此可进入中士道。中士道应首先想到人生之苦，思考这痛苦的原因，体悟十二因缘生死流转之理，然后修学戒定慧三学。到此，还只是小乘人，只能使自己脱离生死，但还不能救众生苦，所以还再进一层，学大乘菩萨行，这样就要修上士道。上士道中，首先要发菩提心，受菩萨戒，再修菩萨六度（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若）以使自已觉悟，完善自身，进而修学四摄行（布施、爱语、利行、同事）来觉他。这样，显教阶段的修习结束，可以进入密乘的修行了。

修密次第，首先应该亲近大善知识，发菩提心，是真正的大乘人，在此基础上，按根机的深浅层次，次第修事部道（事部为密乘之下根机者设）、行部道（为密乘之中根机者而设）、瑜伽部道（为密乘中上根机者而设），最后修无上瑜伽部道（为密乘中上上根机者而设）。在每一部瑜伽中，又有各自的修习方法，最后就证得大金刚持果（密教中以释迦牟尼说密法时所现的身相为金刚持）。

宗喀巴的弟子很多，著名的有上面提及的达玛仁钦、释迦也失、绛阳却杰、克主杰（后被尊为一世班禅）、札喜倍丹（在宗喀巴门下为闻持第一）、根敦主巴（后被尊为一世达赖）等。宗喀巴创立的格鲁派，后来成为西藏佛教中的第一教派。



六十二　明末四大高僧之袾宏

明代万历年间，佛教界出现了四位重要僧人，袾宏、真可、德清、智旭，被称为“明末四大高僧”。他们都主张佛教内部诸宗的融合，大多归向净土。四大高僧中的袾宏提倡念佛，被尊为净土宗第八祖。

袾宏(1535—1615)，俗姓沈，字佛慧，仁和(今浙江省杭州市)人。他十七岁时入县学，补为诸生，在学行文艺诸方面，都是优秀的，但他对世事看得很淡，对科举看得很淡，而对佛理很感兴趣，志在出家。他写“生死事大”几个字放在案头，平常论学讲艺时，他都要归到佛理上来，家中戒杀生。他常叹息人生短暂，世事龌龊。在他的人生路程中，前期遭受许多不幸变故，首先是前妻张氏生产时母子双亡，母亲强令他再娶汤氏，他虽然同意了，但却不行夫妇之礼。二十七岁时，父亲去世，三十一岁时，母亲去世，这些不幸刺激了他出家的决心。嘉靖四十四年(1565)除夕，袾宏叫汤氏捧茶，送到案头时，忽然茶盏被碰破，袾宏笑道：“因缘无不散之理。”(《古杭云栖莲池大师塔铭》，以下称《塔铭》，《憨山梦游集》卷二十七)次年，他诀别妻子汤氏：“恩爱不常，生死莫代，吾往矣，汝自为计。”(同上)作《一笔勾词》，欲将世事一笔勾销。汤氏后来也出家为尼。

袾宏投西山无门洞性天和尚削发，又在昭庆寺无尘律师处受具足戒，自号莲池，不久就单瓢只杖云游诸方，遍参善知识。他曾到五台山拜文殊菩萨，到京师参华严宗僧遍融真圆和禅僧笑岩德宝二大老宿，均有所得。后来他经过东昌府(今山东省聊城市)时，忽有所悟，作有一偈：“二十年前事可疑，三千里外遇何奇？焚香掷戟浑如梦，魔佛空争是与非。”(同上)南下到金陵时，他在瓦官寺生

了一场病，几乎病死。隆庆五年(1571)，袾宏乞食到杭州古云栖寺旧址，见这儿山水幽寂，就决定留居此寺，故后人称他为云栖大师。他在此结茅默坐，曾绝粮七日，胸挂一铁牌，牌上写有："铁若开花，方与人说。"(《莲池宏师传》,《补续高僧传》卷五)久而久之，施主们帮助构筑房舍，使云栖寺渐渐成为大丛林。袾宏在云栖寺精严律制，又开净土一门，也参究禅宗古德机缘，从此道风大播。

袾宏于万历四十三年(1615)去世，临终前面西念佛，端然而逝。

袾宏写有大量作品，后人将其编为《云栖法汇》一书行世。

袾宏的教学思想是很广泛的，涉及到律、经、教、禅、净等各个方面，又特别推崇净土，并强调三教融合，禅教融合，在禅教融合中，特别重视禅净合一。

袾宏十分强调戒律在佛教生活中的作用，他把戒提高到佛法之宗的本体地位，"大哉戒也，其一切法之宗欤!"(《梵网经心地品菩萨戒义疏发隐》,《云栖法汇·释经》)他从体用两方面来论戒，戒之体，表现为清修正观，守己利他，渐就顿周，分齐僧尼，统该缁素。清修者，指持戒者能够慎于行，不做恶事。正观者，内观自心，心除恶念。守己者，约束自己不得犯戒。利他者，利于众生。渐就者，依戒可逐渐去除恶念。顿周者，也可顿成善法。分齐僧尼者，戒为僧人的生活准则，规范僧人言行。统该缁素者，佛教戒律也包含了儒家律令。这实际上并不是严格言其体了，也包括戒的功能。就用的方面而言，袾宏认为戒能灭恶，能生善，能度生。佛教之戒又有多种，有小乘戒，有大乘戒，有声闻戒，有菩萨戒，袾宏以菩萨戒为诸种戒之宗。

袾宏特别讨论了儒教之禁戒、道教戒律和佛教戒律的区别，"儒释禁戒，大略相似，而疏密不同。"(《菩萨戒问辩》,《云栖法汇·释经》)道教戒律，与儒律似远而实同，但与佛律则似同而实异。



袾宏的道场，戒律很严，赏罚分明。他制定的丛林规戒，不全照搬《百丈清规》，而是根据当时的状况，适时救弊。比如他在五戒中，特别重视戒杀，推崇放生。他修订的一些佛事仪轨，一直流通传至今（如《瑜伽焰口》，《水陆仪轨》等）。

袾宏对于华严，也极有心得。他以华严宗的判教观，判《阿弥陀经》为顿教，同时又兼通终教和圆教。他以华严的理事观分析《梵网经》中的许多思想。以理事观分析净土，指出净土一门有理有事，理事无二。他以《华严经》为无上一乘圆教，如来称性之极谈，胜《法华经》一筹。正因为如此，清代有人甚至将他列为华严圭峰宗密一系的传人（圭峰下第二十二世，见守一《宗教律诸宗演派》）。

对于禅，袾宏也有独到的看法。他对当时禅宗界的状况是很不满意的。传统禅宗讲棒喝，是根据学人不同机锋而使人开悟，而当时的禅界，则专以打人为事，不知古人为何行棒施喝。或者只学古人逞机锋，斗胜负，学个口头三昧，却不实证实修。传统禅宗讲顿悟，当时的禅人就以为稍稍有省觉，一生参学之事就完成了，全不问是否还有业识在，便放弃修行。这些都是当时的禅病。

袾宏对于禅，主张要参。参禅贵在疑，疑就是指的参究、研究，他十分推崇“小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟”的格言。参禅不是指专在古人语句中推测穿凿，情识上卜度思量。也不是坐在那里默默无语。有人认为，参禅要做到一念不生。袾宏指出，一念不生，只是禅，但不是参，只有起念头怀疑，才叫参。他所谓的参禅，实际是参话头。参话头，要把话头提起来，提不起仍要提。

袾宏在倡导止观一门（在袾宏实际上指戒律一门，因为他把止观同于戒）、参禅一门外，更重视念佛一门。念佛一门，是袾宏的净土信仰。这三种方便法门，念佛法门必须要止观双备的，实际上就包含了止观一门。止观一门，则以止止散，以观观昏。参禅一门，

以悟为则,也要以止观为基础。

袾宏的净土,是西方净土,弥陀净土。他不同意末法时代还有唯心净土,他说:"汝既了彻自心,随处净土,吾试问汝,还肯即厕溷所中作住止否?"(《净土疑辩》,《云栖法汇·释经》)如果不愿意视其为净土,那么还要否定往生西方,只不过是欺天诳人,甘心自昧。许多人提出《坛经》中否认西方净土之语,袾宏指出,《坛经》中的讹误极多,所谓慧能不教人生西方见佛的记载,不足信。许多人对净土还有不恰当的看法,比如净土法门太浅,西方太远,或者太难太易,袾宏纠正了这些观点,"此净土法门,似浅而深,似远而近,似难而易。似易而难。"(同上)这一切须是你亲自修证过才会了知。

袾宏的净土思想,以念佛为重点。念佛有多种方法,袾宏重持名念佛,即念诵佛的名号,以持名念佛为往生净土之要。他自称一生都崇尚念佛,由此可以看出他的教学思想之核心所在。

袾宏也讲不同教派的融合。首先是儒佛融合,从戒律的角度看,儒之戒成世间之善,佛之戒成出世间之善,致善之目标是一致的。儒佛之间没有二心,只是门庭施设不同而已。佛教阴助王化,儒教显助王化,这叫无二心。虽然这样,袾宏指出,对于两家固然不必分而为二,但也不应强合为一,毕竟一为入世,一为出世。以圆机之士看,应该做到二之亦得,合之亦得。这和以往的三教合一论是有些差别的。

佛教内部的融合,即是禅教合一,袾宏讲参禅不能离教而参,借口教外别传而离教参禅,是邪因,离教而悟,是邪悟。即使你参而得悟,也必须以经教来印证,"不与教合,悉邪也"(《经教》,《云栖法汇·手著》)。因此,学佛者必须以三藏十二部为楷模,袾宏以此作为对禅宗时弊的一种纠正措施。

但袾宏更强调的还是禅净合一,虽然,他也讲参禅、念佛都是修行方便,同趋解脱,如同二人同到珍宝之地,一人乘马,一人乘

船,都可到达,两不相碍,但他还是承认两者之间是有迟速之异的。一般人认为,参禅为速,念佛为迟,但袾宏认为,参禅人也有多生勤苦而不能见性者,念佛人也有顿生西方上上品境界者,字里行间,明显推崇净土,以净土融合禅宗,净土为本,禅宗为末。他讲到参禅者兼以念佛的情形,探讨了禅宗为何能归向净土的原因,参禅得悟后,在自己的报身之后,另有生处,与其生在人世而亲近明师,不如生在莲花境界而亲近弥陀。袾宏实际上认为有一种差别存在,禅师与弥陀有别,而不再是心佛与众生,是一无差别了。他十分赞同孟子讲的性差别论,犬之性不同牛之性,牛之性不同人之性。但又以百川同一水,而江湖沟渠各别的体同用别来讲同而未尝不异,异而未尝不同,作一种理论上的修饰。

憨山德清对袾宏有一个评价:"惟师之才足以经世,悟足以传心,教足以契机,戒足以护法,操足以励世,规足以救弊。"(《塔铭》)称他为佛门中的周、孔,是永明延寿以来的第一人。这些评价虽然带有个人的倾向性,足以说明他在佛门中的重要地位。

袾宏门下,得法弟子广孝为最初的上首弟子,他授戒的出家弟子,数以千计。在家弟子,仅官僚、知识分子就有千人左右,还有无数私淑弟子,这也足以看出他的影响力。

六十三 明末四大高僧之真可

真可在四大僧中是很有特色的一位,他一生没有确定的师承,没有受请担任过寺院主持之类,所以没有"上堂",也没有"普说"。他一方面努力复兴禅宗,发展佛教事业,另一方面也十分关注社会,并因此而被捕入狱至死。他在教内外都有重要影响,曾被称为当时的两大教主之一(另一位是李卓吾)。

真可(1543—1603),俗姓沈,字达观,晚年自号紫柏,门人称为“紫柏尊者”,吴江(今属江苏省)人,在家行四。他出生后,长到五岁都不会说话,父母亲很是着急。他童年时代身体就长得结实而高大,性格刚烈,父母都管束不了他。他不喜欢接近女性,更不许洗澡时女人先洗,有一次他姐姐没注意,在他之前先洗,他就大发雷霆,吓得亲属中的女性谁也不敢亲近他。

十七岁时,真可仗剑远游作侠士行。走到苏州遇雨,虎丘云岩寺僧明觉给他打伞,回到寺中,晚上听到僧诵八十八佛名,心中大快,第二天一早就找到明觉,解下腰间的金钱,请他设斋供佛,为他落发。出家后,真可闭门不出,专心读经。一旦他发现有僧人喝酒吃肉,他总是要干预,骂他们该杀。二十岁时,真可受具足戒,然后在江浙一带游方一段时间,到过嘉兴(今属浙江省),在东塔寺得《华严经》后,就到武塘景德寺闭门阅读三年,然后又回到苏州。过了不久,他决定出去远游参大知识。

有一天,他听有僧诵张拙的悟道偈,到“断除妄想重增病,趋向真如亦是邪”时,大起疑心,一直疑得头面都肿得老大,直到一次用斋后才醒悟消肿。他对此很感慨,“使我在临济、德山座下,一掌便醒。”(《达观大师塔铭》,以下简称《塔铭》)在匡山(即庐山),真可研究法相宗教义。游五台山时,他问一老宿:一念未生时如何?老宿竖一指。又问:生后如何?老宿展开双手。真可言下有悟。后到北京,参华严宗高僧遍融真圆和禅宗老宿笑岩德宝等师。在京城九年后,又回到苏州看望带他入佛门的明觉和尚,但明觉已经还俗为医了。真可装成生病的商人请他来看病,明觉一看是原来的弟子,大为惊惧,真可命他剃发,于是明觉又成了真可的弟子。

从北京回南方后,真可做的一件重要事情是倡议刻方册大藏经,将卷帙浩繁的大藏择要刻印流通。他还修复了嘉兴著名的楞严寺,宗代名僧子璇曾在此写作(他先后修复梵刹十五所),又回北



京,修复房山云居寺静琬的塔院,静琬是隋代名僧,凿刻房山石经的发起者。他又和德清商议要修明朝《传灯录》,但因德清被贬谪广东南海而未成。这两件事,加上后来发生的朝廷重敛矿税一事,成为真可晚年之"三负","老憨不归,则我出世一大负;矿税不止,则我救世一大负;《传灯》未续,则我慧命一大负"。(《塔铭》)

万历二十八年(1600),南康太守吴宝秀为了抗征矿税而被捕,真可为之奔走营救,因而得罪了一批权贵。三年后,京城发生一起所谓"妖书"事件,书中传言神宗要改立太子,此"妖书"有人诬为真可所作,于是将他逮捕入狱,但并没有证据。同年,真可死于狱中,遗体先葬于北京西郊,后又移到杭州。

真可的著作,德清订有《紫柏尊者全集》三十卷,后人又编有《紫柏尊者别集》四卷,《附录》一卷。

真可佛学思想所及,包括了禅、华严、唯识等宗。他努力恢复禅宗见性成佛的宗旨,批评禅宗时弊,同时也引华严、法相等宗的严密的思辨,弥补禅宗空疏简易的弊端。

禅宗流传至明末,与原禅已相去甚远。真可曾到过少林寺,看到主持开堂所讲,只是讲个公案,"以口耳为心印,以帕子为真传"(《塔铭》)。真可深以为憾,长叹一声,"西来意固如是邪?"(同上)不与他们为伍。真可批评了禅僧家七大错误:第一错,以为古德机缘可以悟道,而经教不可悟道。是以禅教为二。第二错,以为知见、理性思辨的方法会障碍菩提,而盲目提倡反知见。第三错,以为念佛求生净土要比参禅容易,而且稳当,因而重念佛而轻参禅。第四错,以为动念思量乖背本体,而不作言语。第五错,得个一知半解,便以为古人道理,不过如此,于是东飘西荡,毫无主宰。第六错,儒道佛三教中人,都没有主见,学儒未通就弃儒学佛,学佛未通又弃佛学老,学老未通又流入旁门。第七错,不管在家或出家之人,整体素质比唐宋时人,相差太远,唐宋时如裴休、苏轼,都能以

精彩的语言文字赞扬佛理，而明末时代，不敢说没有这样的人，但非常少。

这七错，真可实际上指出了禅教关系，禅和知见的关系，禅净关系，禅之悟与修的关系，三教关系，禅和语言文字的关系等一系列问题。

关于禅教关系，真可认为不只古德机缘可以悟道，从经教也可以悟道，他列举了古德读经悟道的例证，说明教禅可以融通。

关于知见，真可认为，知见障道，禅非知见，在生死关头，确实不能靠知见。但是时人谁有知见？没有知见，禅病更大，没学会爬，就想学走，岂非大错？“徒夸知解而不能行，固是病，若全无知解而灭裂横行，则其病更大。”(《法语》,《紫柏老人集》卷一)对于初学禅者，真可认为不能全无知见。

关于禅净关系，他认为念佛并不胜过参禅，并不胜过经教各宗。禅讲自力，净土讲他力，内力是正，外力是助，“如正力不猛，助力虽多，终不能化凶为吉。”(《与赵乾所》,《紫柏老人集》卷二十四)如果不信自力，而求他力，“断无是处”。在确立禅宗的主体地位之后，真可不反对净土，反而认为净土也有助于参禅，但不能主次颠倒。这和袾宏以禅宗归向净土是有区别的。不过真可也讲净土一门要比参禅难度更大，如果真能专修净土，是第一义。

关于禅之悟和修的关系，真可认为，道可顿悟，情须渐除，所以悟后必须修正，这是顿悟渐修论。渐修法门，用《楞伽经》所讲的转识成智之法。这实际上把禅和唯识结合起来了，也是禅教融合。

三教关系，真可主张三教合一，儒、释、老，都只是名，不是实。心才是实，学儒而得孔子之心，学佛而得释迦牟尼之心，学老而得老子之心，都能治病，不必宗儒而非佛老，宗老而非儒释，宗佛而非儒道。

禅和文字语言的关系，真可十分强调语言文字的作用，这是真

可禅学思想的一个重要特征。他说:“凡佛教弟子,不通文字般若,即不得观照般若。不通观照般若,必不能契会实相般若。”(《法语》,《紫柏老人集》卷一)把文字语言的作用放在最基本的地位。真可批评一味讲棒喝,离却语言文字的禅风,“今天下学佛者,必欲排去文字,一起直入如来地,志则高矣,吾恐画饼不能充饿也。”(同上)

关于参禅,真可强调真参,真参禅的人,要参得寒不知寒,饥不知饥,劳逸相忘,形如枯木,心如死灰,这样久而久之,突然常光现前。这有点与默照禅相类似,但真可又把静坐分为三品:下劣坐、平等坐和增上坐。一般的舌柱上齶,是下劣坐;认识到三界是本质,视自身如影,这样再坐,是平等坐;在洞彻本心基础上的坐禅为增上坐。

除了禅宗之外,真可对教门也很有研究,他对法相宗名相的研究,有《八识规矩》、《唯识略解》、《阿赖耶四分略解》、《前五识略解》等书。真可把对唯识的研究和禅宗的心性论结合起来,他认为心统情性,情未变之初为心,心之前为性,性是终极的本体。性变化又成识,成含藏识、传送识、分别识(指见识、闻声、嗅香、尝味、觉触、知法六识),他这八识是从其功能上讲的。他特别重视转识成智,以转识成智之法为“治情之具”,即消除情欲的方法。他引宗宝本《坛经》中“大圆镜智性清净,平等性智心无病,妙观察智见非功,成所作智同圆镜”的观点来说明达摩西来,非但以心传心,也不放弃语言文字,证明其教禅一致论。

真可对华严宗也很有研究,他认为《华严》一经,虽然文丰义博,但大义不过是四法界而已,一念不生是理法界;一念既生是事法界;未生不碍已生,已生不碍未生,是理事无碍法界;拈来便用,不涉情解,当处现成,不可以理求之,以事尽之,是事事无碍法界。这种理解,已结合了禅意。真可指出,一般人都知道前三法界,但

对于事事无碍法界则难以理会，因为这一法界要离情识而求，识智难通。他从事事无碍法界来讲各种融合关系，他说既然事事无碍，那么“以世间书释出世间书亦可，以出世间书释世间书亦可；以恶言明善言亦可，以善言明恶言亦可。”(《义井笔录》，《紫柏老人集》卷九)

真可将法界与唯识统一起来，他认为，一切境界，由“意言”即妄念所变起，意言无体，不出唯识。唯识无体，不出法界。从法界的角度看，唯识就是法界，法界含摄唯识。从阿赖耶识和法界各自特征看，唯识宗的阿赖耶识包含有染净两种种子，而法界(一真法界)则是非染非净的，是比阿赖耶识更为本质的原因，所以，真可以法界为唯识之体。这与华严宗人特别是宗密的观点是相同的。

真可门下不如袾宏那么兴旺，他自己又没有开堂说法，加上他持律极严，出家后四十多年，胁不至席，使常人不寒而栗。他接引学人也不以常法，凡是入室不契者，他恨铁不成钢，恨不得一棒断其性命，这样使得人们难以亲近他。但这并不能影响他在佛学界的影响和在社会上的声誉。德清说他的禅法“诚可远追临济，上接大慧”(《塔铭》)，诚不为过，但在明末时代，像他这样救世兴法，这样持律、习禅、兴教、刻藏、修寺者，实是不多。

六十四　明末四大高僧之德清

德清的佛学思想受莲池的影响颇深，讲三教一理，禅净双修，他与真可的关系也非常好，堪称至交，在为学的大致方向上，德清与这两位高僧相同，他的突出功业是中兴曹溪。

德清(1546—1623)，俗姓蔡，字澄印，号憨山，全椒(今属安徽省)人。他的学问，幼师孔子，少时师老庄，最后皈于佛。他七岁时



叔父去世，就问叔母，人死后向何处去？不久，另一位叔母生孩子，他随母亲去探望，就问母亲，婴儿何处而来？对生死来去，已有疑问。九岁时，他已能念诵《法华经》中的《观世音菩萨普门品》，十二岁时到南京的报恩寺要求出家，在寺中听习《法华经》及一些儒典。十九岁时，他在栖霞寺从云谷法会披剃，正式出家。在法会那里发现一本禅宗语录，于是他又决意要参禅，他请了三个月的假从法会学禅，参禅参得背上发起了疮。同年，德清从无极明信和尚听清凉澄观的《华严玄谈》，听到十玄门理论时，顿悟法界圆融无碍之旨。因为钦慕澄观，德清就以"澄印"作为自己的字。这一年，德清从无极受具足戒，二十六时就外出游方。

德清游方到北京时，参访了华严宗的遍融真圆和禅宗的笑岩德宝两位高僧。参遍融时，遍融不语，只以两眼直视德清。参笑岩时，笑岩问他："何方来？"德清答："南方来。"又问："记得来时路否？"这一句开始含机锋了，答时就不能直答，所以德清说："一过便休。"德宝就说，你倒是来处分明啊。（见《德清传》，《新续高僧传》卷八）在北京时，德清还听讲了《法华》和唯识。万历元年（1573），德清离开北京，游五台山，见北京憨山风景秀丽，就想以憨山为自己的号。同年又回到北京，与京城的一些名士相识。

万历二年（1574），德清想南游嵩山等地，在蒲坂（今山西省永济县西部）时，与曾同在南京的高僧妙峰相逢，两人也曾在北京相见过，这次同在蒲坂过冬。德清阅僧肇名作《物不迁论》，顿悟生死之事，于是幼时所疑，全部化解。他作偈一首："死生昼夜，水流花谢，今日方知，鼻孔向下。"（同上）妙峰问他有何所得，他说："夜来见河中两铁牛相斗入水去，至今无消息。"妙峰很欣赏地说道，你有了住山的本钱了。两人同游五台山，德清居北台的龙门，在此参禅，得大光明藏。万历四年（1576）莲池游五台山时，德清特意拜访，晤谈了五天，深受莲池禅净兼修思想的影响。万历九年

(1581)，神宗派员在武当山祈皇嗣，皇太后慈圣则派人在五台山设“祈储道场”，德清和妙峰两人都为建立这个道场出力，和皇太后建立了良好的政治关系。

万历十一年(1583)，德清离开五台山，东行到牢山(今山东崂山)结庐修行，并正式以“憨山”为号。皇太后派人来请，又送钱，德清都辞掉。万历十四年(1586)，神宗皇帝印赠十五部大藏经，皇太后特意送一部到牢山，因没地方安放，又为德清造寺，赐额“海印寺”。

德清在牢山十三年，当地道士以德清侵占道院为由上告，神宗皇帝本人则较重道教，他也嫌皇太后费资奉佛，于是迁罪于德清，万历二十三年(1595)，将德清逮捕，罪名私造寺院，随后将德清发配雷州。当时真可在庐山，特来相送，德清说：“君命也，其可违乎?”(同上)德清的忠君思想，由此可见。同年到韶关，礼六祖肉身，三年后到雷州。

到雷州后，正值当地疾病流行，死者无数，德清带头掩埋死者，并作法会超度之灵。不久，德清受命到广州，当地的信徒仰慕德清，许多人闻风而来，德清就以罪犯的身分宣讲佛法。万历二十八年(1600)，德清到曹溪，有感于祖庭的败落，就着手进行整治，历经一年，使大鉴之道，有勃然中兴之势。万历三十一年(1603)，真可在京师因妖书事件下狱，德清受牵连，重新发回雷州。万历三十四年(1606)，德清遇赦，又回到曹溪，继续营建祖庭，但有僧人诬告他私用净财，虽然两年后真相大白，德清还是辞去曹溪主持一职，到广州讲经。万历四十一年(1613)，德清离开广州到湖南衡阳。次年，德清得知慈圣皇太后死亡的消息后，痛哭不已，又重新披剃，穿上僧服。万历四十五年(1617)，德清赴杭州，先后为真可和袾宏制塔铭，同年到达庐山修净土，攻《华严》，讲《楞严》、《起信》等经论。天启二年(1622)，德清又受请回曹溪，次年在南华寺圆寂，肉身供

奉在该寺,临终前曾有僧请他垂一言,他说:“金口所演,尚成故纸,我又何为?”(《憨山大师传》,《憨山老人梦游集》卷五十五)

德清一生著述甚丰,注疏类作品主要有:《华严经纲要》八十卷、《法华击节》一卷、《金刚经决疑》一卷、《圆觉经直解》二卷、《般若心经直说》一卷、《大乘起信论疏略》四卷、《大乘起信论直解》二卷、《肇论略注》六卷、《观楞伽经记》八卷,还著有《性相通说》二卷、《憨山绪言》一卷以及一些分析和发挥儒道两家思想的作品,如《观老庄影响论》、《大学直指》、《中庸直指》等。其门人编有《憨山老人梦游集》行世。

关于德清的佛学思想,吴应宾在其《憨山大师塔铭》中曾说,德清有与圭峰宗密、觉范和延寿诸家相似之处,在法界观上似宗密,在文字禅方面似觉范,在以心为宗方面似延寿,可见其思想,并不拘于一家。

德清是临济系统内的禅僧,在禅学观上,德清坚持原禅的一些基本观点,他论为人人自心光明圆满,各各现成,不欠毫发,众生因为无始劫来的爱根种子造成的深厚妄想,障蔽了这个妙明之心,得不到真实受用,一心只在妄想世界里做活计,流浪生死。只要一念顿歇妄念,就能彻见自心,清净本然了无一物,这就叫悟。他强调,所谓修,所谓悟,都是修此心,悟此心,不是离开自心而别有可修可悟者。

德清进一步证明为什么只需修此心,悟此心,他认为,三界唯心,万法唯识,佛法只是解说这八个字。心外无法,心外无事,所以,“除此一心,无片事可得”(《示蕲阳宗远庵归宗常公》,《憨山老人梦游集》卷七)。所谓事法,只是识所变现,识只是心迷而有,已经失去真如之名,推究自心,则了无可得之处。

从本质上讲,禅宗向上一路,直指自心,明心见性,顿悟成佛,无需修行,而处处都真,平常生活,都见法身,“江光水色,鸟语潮

音，皆演般若实相；晨钟暮鼓，送往迎来，皆空生晏坐石室见法身时也。”(《示灵州镜上人》，同上卷三)不但无修，也无知解，无文字般若，要将从前知解，尽情脱去，一点知见都用不着，要将文言字句，全都去除。“所读之般若，又岂有文言字句，寄于齿颊之端耶?”(同上)这却是与真可有些差异的。

但是，末法时代，“吾人积劫习染坚固，我爱根深难拔。”(《答郑琨岩中丞》，同上卷一)所以不可能像祖师那样的直指，学人不能顿悟，而有参禅提话头之说，但祖师们并未有公案话头之类。德清并不反对参话头，他只是指出，参话头不是在公案话头、文字语句上下功夫，要的是参究自己，而禅界学人，却“不知向根底究，只管在话头上求，求来求去，忽然想出一段光景，就说悟了……如此参禅，岂不瞎却天下后世人眼睛?”(《示参禅切要》，同上卷六)德清强调参禅要下疑情，有怀疑精神，他非常推崇“小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟”这一原则，疑情破处便是悟。参禅又要有大勇猛力，大精进力，大忍力，决不能思前算后，决不能怯弱。

其实这种参禅也非人人都能参得，参禅也须是中上根器的人才行，钝根众生不能下苦心参究，即使参，也得不到善知识指教，恐怕错用了心，而落下邪道，这样岂不虚过一生，对于这些人，可以修念佛求生净土这一直捷方便的方法。

德清的净土思想，是自心净土，他说：“今所念之佛，即自性弥陀，所求净土，即唯心极乐。诸人苟能念念不忘，心心弥陀出现，步步极乐家邦，又何以远企于十万亿国之外，别有净土可归耶?”(《示优婆塞结念佛社》，同上卷二)这就是与净土宗所讲的西方净土有所区别，实际上以禅的思想加入并改造净土宗，如果从禅净合一的角度分析，是以禅为主而融入净土，这与袾宏所讲的西方净土有些区别，但在实际操作上，则又是讲他力的。

净土法门的具体修行方法，德清弘传的是念佛，他在雷州时，



就向不能进修自度的人传授念佛三昧，专念阿弥陀佛名号，或念三五千声，或念一万声，早晚如此。

德清又从话头禅的角度，把参禅和念佛结合起来，参话头只要参这个念佛，“只是心心不忘佛号，即此便是话头。”（《答德王问》，同上卷十）就是单提一声阿弥陀佛作为话头，下个疑情，审问这念佛的是谁，再提再审，审之又审，看看这念佛的究竟是谁，这样一切杂念当下顿断，不容再起。

德清不只主张禅净融合，也讲禅教融合，三教融合。关于禅教，德清认为达摩虽讲禅是教外别传的，其实他也是以教来印证禅的，可见教禅本无二致。禅宗中虽然也有超佛越祖之谈，但实际上也是要人成佛作祖去的，而要成佛作祖，必须要遵照佛祖的言教而行。舍教而习禅，“是舍规矩而求方圆也”（《示六如坤公》，同上卷八）。

关于三教，德清花了很多篇幅来说明三教的融合，他有一句名言，“为学有三要，所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老》、《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世。”（《学要》，同上卷三十九）这三者缺一不可，缺一则偏，缺二则隘，三者全无而称之为人者，则是貌似人而已。

三教之间，特别是儒佛之间，德清提出了许多融合的根据。儒讲人皆可以为尧舜，佛家讲人人可以作佛。儒讲五常，佛讲五戒，五戒即可常。佛家讲明心见性，儒家则讲克己复礼，两者相同。佛教的《楞严经》讲究澄心，儒家有《春秋》传心。最根本的，儒家讲忠讲孝，德清则讲，佛教也讲忠孝的，出家人宁可上负佛祖，下负我憨山老人，不可自负，不可负君，不可负亲。

不过，三教之间有程度上的差异，孔子是人乘之圣，老子是天乘之圣，稍高一级，佛则是超越凡圣之圣，为最高级。

德清一生所度弟子很多，是明末很有影响的一位高僧。他又喜诗文，为人撰写了大量的碑铭、序跋之类的作品。他振兴禅宗祖

庭，被尊为曹溪中兴祖师，但在思想上仍沿一般的融合各家的模式，未能有更进一步的创新。

六十五　明末四大高僧之智旭

智旭在明末四大高僧中是最后一位，受袾宏和德清的影响很大，他的佛学思想也比较复杂，一方面融合禅、教、律于净土，另一方面以天台为主融合性相。因为对净土的推崇，智旭被后人推为净土宗九祖。

智旭（1599—1655），字蕅益，别号八不道人，俗姓钟，俗名际明，又俗名声，江苏吴县木渎镇人。因受家庭影响，他七岁开始吃素断荤，十二岁时学儒，立志宏大，以千古道脉为己任，发誓要灭释、老，写了几十篇文章抨击释、老，又重开荤酒。到十七岁时，读了袾宏的《自知录序》和《竹窗随笔》，才知佛法高妙，再也不敢谤佛，将所写过的谤佛文章拿出来全烧了。二十岁时，作《论语》的注释，到"天下归仁"一句起大疑，参究了三昼夜，终于顿悟孔颜心学，方知自己十二岁时虽然谈儒却不知儒。同年冬天，因父亲去世，有出家之念，次年找了个星相家问母亲寿数，听说只有六十二、三岁，于是他在佛前立誓，愿减自己寿数而延母年。实际上这时的智旭对人生已有长久的思考了。二十二岁时，智旭专志念佛，又烧掉了二千多篇平时所作的文章。天启元年（1621），智旭二十三岁，听《大佛顶经》至"世界在空，空生大觉"一句时，撰写了有四十八愿的愿文，决定出家。他十分仰慕德清，曾在一个月中三次梦见，因此想从德清出家，但德清远在曹溪，于是在二十四岁时从德清门徒雪岭禅师剃度，被命名为"智旭"。

智旭在出家后的当年，就到了杭州，在杭州云栖寺听古德法师



讲《成唯识论》,但古德法师主张性宗和相宗不许和会,智旭非常奇怪,“佛法岂有二歧邪?”(《八不道人传》)于是智旭自己到杭州的径山去坐禅,到了次年夏天有悟,自觉性相二宗本无矛盾。同年冬天,智旭在莲池和尚像前,从古德法师受四分戒,二十六岁,在云栖寺受具足戒。在受戒后,智旭就开始阅律藏,二十七岁时已阅一遍。通过阅读,反观现前,智旭发现僧律废弛现象十分严重,他曾给雪岭和古德写信痛陈这种流弊。次年,智旭母亲病故,办完葬事后,焚弃笔砚,准备往深山修行,道友鉴空、如宁挽留,在吴江参禅求净土。

崇祯元年(1628),智旭三十岁,出游普陀,又准备到终南山修行,遇到道友雪航,雪航希望他传弘律学,于是又留了下来。这一年他再阅律藏一遍,写成《毗尼事义集要》和《梵室偶谈》。

三十一岁时,智旭到金陵,盘桓一百多天,全面了解到禅宗的各种和流弊,因此他决定弘律,重振纲纪。同年三阅律藏一遍。三十二岁时,智旭研究天台,但又不肯承认是天台子孙,因为当时的天台与禅宗、唯识宗、华严宗等不肯和会。他研究天台,也是希望以天台来救禅门之弊。还有一层原因,是智旭担心如果偶有出入的话,会被讥为山外派子孙。

三十三岁时,智旭到天目山中的灵峰(今浙江省安吉县东南)过冬,后来又游历东南的江浙皖闽各地,从事阅藏、讲述和著作,其间曾几度回归灵峰。清顺治十二年(1655),智旭在灵峰去世。

智旭的著作很多,后人编为宗论和释论两部分。宗论为《灵峰宗论》,释论多达四十多种,约二百卷,重要者有《佛说阿弥陀佛经要解》一卷、《楞伽经义疏》十卷、《金刚经破空论》二卷、《法华经会议》十六卷、《梵网经合注》七卷、《相宗八要直解》九卷、《大乘止观释要》四卷、《起信论裂网疏》六卷、《阅藏知津》四十四卷等。

智旭的学问,外典涉及儒、道两家,内学遍及禅、律、法相、华

严、天台、净土、密诸宗，主张诸宗融合，内外一致。他自己于各宗派中特重天台，又以净土为终极归向，他的历史影响尤其显示在净土方面。

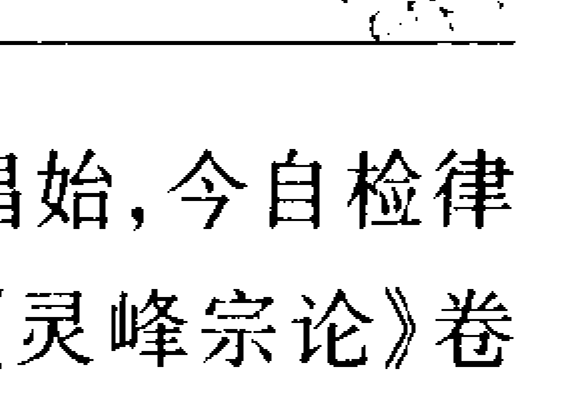
智旭以心性为佛法的纲领，认为心性不在内外中间，不属过去未来，不可以用色声香味触法等感性的知识去认识，也不能用所谓亦有亦无，非有非无的方法来认识，只能靠悟。禅就是要体悟这个心性，一切语言公案，都不过是众生心性的注脚而已，所以智旭指示学人要反观自心，不要只记得几则古人公案就说会禅了。

智旭的禅，是教禅合一的禅，既然经论文字都是自己心性的注脚，当众生难明心性时，就借千经万论互相发明，真正明心见性的人，都知道"经论是心明性之要决，必不舍弃，但看时，知无一文、一字不是指点此理，就所指处直下身心，理会清楚"(《示圣可》,《灵峰宗论》卷二)。要把经论都看作是一个话头来看，看来看去，看到牛皮穿破，眼睛突出，忽然间而能无心契悟。智旭后来习天台教义，就把禅融入天台教观了。按天台教义，介尔有心，三千具足，圆根性人，称性而观，称性而悟。但众生不肯直下内观这个介尔之心，就要以三止来洗心。能以三止洗心中三惑，就能对经论文字有正确的看法，"不泥语言文字，亦不悖语言文字"(《洗心说》,《灵峰宗论》卷四)。

智旭又把禅与律结合起来，主张禅家必须修戒律，他批评末世禅僧，不学教门，也不守律，独自远行，不问路程，这种方法不能体悟真心。

智旭还将禅、天台、净土统一起来，以体究现前一念心性为禅，达此心性，为天台之止观，忆念、保持此心性，为念佛(见《念佛即禅观论》,《灵峰宗论》卷五)。

智旭对戒律尤为重视，终生弘扬不息，但当时的戒律废弛现象十分严重，不是智旭一人能挽回的，他对此一直感到失望万分，自



责于律有缺，"始见末运，僧无律行，愿以一身为其倡始，今自检律行，缺误尤甚，不足为他人师范"(《陈罪求哀疏》，《灵峰宗论》卷一)。实际上他倡导戒律，引起的反应并不大。但对于律学的研究而言反，智旭为明代一大家。

智旭在教门诸家中，特重天台宗，其天台思想远承山家派，主张性具善恶，性具十界，性具三千。他分别了心造和心具的关系，无法不从心造，无法不即心具。心造理恒为事，心具事恒为理。心造则全事即理，心具则全理成事。智旭又讲理具和事具，理具三千，事具三千，"事、理两重三千，互遍互融"(《示慧幢》，《灵峰宗论》卷二)。在观法上，智旭持妄心观，以现前的一念妄心为止观的对象。这些都与山家派的思想相同，但智旭也有独创之处，他的天台判教观就与传统教判有所不同，比如在化法四教的秘密教中，又区分了秘密教和秘密咒。

智旭对唯识宗的研究，也是以唯识来解释天台教义，会通性相两宗，他曾讲"欲透唯识玄关，须善台衡宗旨；欲得台衡心髓，须从唯识入门"(《示吴景文》，《灵峰宗论》卷二)。唯识四分，智旭认为，相分是心影，如同镜中之像，见分是心光，如同镜子之明，自证分是心体，如同镜子的质体，证自证分是天台所讲的心性，比如造镜所用之铜。这四者，都属唯识三性中的依他起性，都是妄心。如果执著这些妄心为实有，四分又都成遍计所执性。如果了知心体心性为真，那么心光心影也真，那么四分都是圆成实性。从圆成实性的角度看，遍计所执性和依他起性没有自性，以圆成实性为体，所以三性统一为圆成实性。

智旭又从心识的真妄角度广论性相融合。性宗立三界唯心，相宗立万法唯识。持性相为二的人认为，性宗之心为真心，相宗之识是妄识，一真一妄，如何会通？智旭指出，心有真妄，识也有真妄。

对于唯识宗师，智旭批评窥基，认为从窥基所撰《法华玄赞》来

看，可以得知窥基对灵山法道恐怕未必全知。

智旭对于《华严》也有独特看法，他批评法藏的学问，特别是法藏的《起信论疏》，浅陋支离，殊不足观。圭峰宗密则是知见宗徒，支离矛盾，根本不能光显澄观的思想。他最为推崇的华严宗师，则是清凉澄观。智旭对华严的看法，也杂入了天台、《起信论》中的思想。

智旭又讲显密融合。显教和密教，都为发明心性，显教所修观法，略而言之有真如实观和唯心识观，密教观法，也不出此两观，由此可知显本是融通无二的。

智旭把戒律、诸宗、诸教看作从净土流出又都会归于净土，以净土为出发点和归宿。具体而言，“首律宗，明修造之始；次诸教，明开解之途；次禅观，明实践之行；继密宗，明感应之微；终净土，明自他同归之地也”（《法海观澜自序》，《灵峰宗论》卷六）。律、教、禅、密四者，既互相融通，又无不归向净土，无教禅解行之戒，非戒也；无戒禅之教，非教也；无戒教之禅，非禅也；无戒禅教之密，非密也。而非戒非教非禅非密，则非净土真因；非净土真因，非戒教禅密之实果。

智旭的净土思想的最后形成，见他所写的《阿弥陀佛经要解》之中，他以天台宗传统的释名、辨体、明宗、明力用、教相五重玄义来诠解此经。其明宗，以信、愿、行为宗，作为修行要径。信则有信自（信自心）、信他（信西方净土）、信因、信果、信事、信理等六信。愿的内容是厌秽欣净，愿生净土。持即持名念佛，智旭以此法为方便中第一方便，了义中无上了义，圆顿中最极圆顿。执持名号，又分为事持和理持。事持，就是持西方净土，理持是持自心净土。

智旭也讲三教一致，特别是儒释一致，“儒与老主治世，而密为出世阶；释主出世，而明为世间佑”。（《儒释宗传窃议》，《灵峰宗论》卷五）他以禅解《易》，作《周易禅解》，以儒之理来体会佛教。又作《四书解》，也是通儒释。不过他把儒、玄，甚至禅、律、教，都看作

是一些方便法门，坚持以佛为本会通儒道。

智旭作为明末四大家的最后一位，其思想总结了前三家，为集三家之大成，他于戒律、天台、净土都作出了独有的贡献。其天台理论，净土理论和实践，一直影响后世，分别被推为天台宗复兴的第三世和净土宗的九祖。

六十六　复兴近代佛教的杨文会

中国佛教在义学方面，唐代以后实际上开始衰落，其中的一个原因是佛教典籍的流失。唐武宗灭佛，唐末、五代动荡，大量佛教典籍遭劫难，以致于宋明学者研究佛教，都感到文献不足，这种情形一直延续到清末。杨文会居士为了改变这种状况，刻佛经，办僧学，开始了近代佛教的复兴。

杨文会(1837—1911)，号仁山，安徽石埭(今安徽石台)人，自幼随进士出身、在西部做官的父亲离家，九岁时又南归，十岁开始读书，十四岁时就能写文章。他生性好侠，常在少年时代练习射箭击刺等功夫。十六岁和苏氏结婚，十七岁时，因太平天国士兵攻入安徽，杨家老少几十人展转于安徽、江苏、浙江之间十来年，这期间，他帮助办过地方武装，在军队中供过职，甚至跣足荷枪，身先士卒，日夜攻守不倦，受到曾国藩和李鸿章的奖赏。这一阶段，杨文会还搜罗各种书籍，凡音韵、历算、天文、地理以及黄、老、庄、列之书，全都搜求。同治三年(1864)，杨文会二十七岁，父亲去世，自己又感染上流行病，病中读到《大乘起信论》，前后共读五遍，后又搜寻到一部《楞严经》，于是对佛教有了兴趣，本来想出家，因老母在世，未能如愿。次年便来南京搜寻佛经。同治五年，杨文会在南京从事工程管理，认识了一批同好佛学的同事，经常在一起交流切

磋,都感到末法世界的佛教,只有依靠经典才能发展,而当时的佛经大部分都毁于兵火,于是决心刻印佛经流通于世。江都县人郑学川率先在扬州成立江北刻经处,杨文会则在南京立金陵刻经处,在工作之余,筹划刻经之事,募款重刻方册藏,亲自校勘。这一工作得到了江北刻经处的支持。同治十二年,杨文会研究并刊印佛教造像。几年来所刊印佛经渐多,原打算以南京北极阁作为藏经板之地,但被别人所觊觎,引起争端,只得暂时藏于家中。

光绪四年(1878),杨文会随曾国藩之子曾纪泽出使英法,考察了西欧的政治、文化,回国后仍然从事刻经事业。光绪十二年(1886)春,杨文会随刘芝田出使英国,在伦敦结识了日本人南条文雄。从对欧洲的考察中他感到西方之所以强大,在于欧洲重学问,政治、教育、工业、商业、都形成科学性体系。反观国内,上下相欺蒙,人人自私自利,怎么能够兴盛国家呢? 于是他回国后,不复往来于政界,闭门读经,开始专求出世之道。

光绪十六年(1890),杨文会在北京托内弟与南条文雄联系,请其帮助广求中国失传的古德著述,得二百八十多种,选择刻印。同时也帮助日本编印《续藏经》提供资料。光绪二十年(1894),杨文会和英国人李提摩太译《大乘起信论》为英文,使佛教西渐。次年,他在上海会晤了斯里兰卡摩诃菩提会会长达磨波罗,商量复兴印度佛教之事,为了配合他们复兴佛教的事业,杨文会提倡创办僧学,编制教材,培养人才,一方面振兴佛学,另一方面准备西行传教。

光绪二十三年(1897),杨文会在南京延龄巷建房,同时也作为存经板和流通佛学之所。这一年他母亲去世,当年他想出家,因为母亲在世而未能愿,现在母亲去世,他自己也年迈,不能出家持律了。四年后他将房舍捐给刻经处,决心在世一分,就对佛法尽一分力,告诉孩子们各自谋生,分灶度日,不要以此世来干扰他。

光绪三十三年(1907),杨文会筹办佛学学堂,地址设在金陵刻

经处，称“祇洹精舍”，请人教国文、梵文和英文，他自己讲佛学课，收有僧人十一人，居士一人，以培养到印度传教人才为目的。但因为经费不足，两年后就停办了。宣统二年(1910)，佛教界立佛学研究会，杨文会被推为会长。该会每月开会一次，七天讲一次经。

日本的《续藏经》多达一万多卷，杨文会感到芜杂，另编《大藏辑要》，先定出了三千三百多卷的目录，准备以后陆续印出，还准备作《大正成藏经》和《续藏经》的提要。宣统三年(1911)秋，杨文会患病，自知不起，将刻经事务托交欧阳竟无、陈镜清和陈义三人分任。八月十七日去世。

杨文会的著作，后人编为《杨仁山居士遗著》，包含的佛学著作有《大宗地玄文本论略注》四卷、《佛教初学课本》一卷、《十宗略说》等。

杨文会在佛学上，教宗华严，行在弥陀净土法门。关于华严宗，杨文会认为其四法界、十玄门、六相、五教等思想都体现在诸祖所撰的疏钞之中，因此，要入华严不思议法界，必须尽心于诸祖撰述。他十分注意寻找华严撰述，在搜求的失传古本中，华严宗十疏，就搜寻到六部，加上日本的《大正藏》和《续藏经》里的华严著作，共编成《华严著作集要》二十九种。《大正藏》中有法藏的《华严发菩提心章》，杨文会根据南条文雄提供的朝鲜古本《华严三昧章》考订，认定《华严发菩提心章》中杂入了相传为杜顺的《华严法界观门》全文，而非法藏原本，对照法藏所作《华严经传记》中的《华严三昧观》，他认为《华严三昧章》和《华严三昧观》是法藏所写的同一部作品。对于日本藏经中所收的法藏《华严策林》，杨文会认为是伪作。

贤首法藏尊《起信论》，杨文会也十分推崇该论，他收集的六部疏中，就包括了法藏的《大乘起信论义记》。杨文会并不怀疑《起信论》是伪作，坚信是马鸣菩萨所作，又把它看作不但专诠性宗，也兼

唯识法相，因为相非性不融，性非相不显。这后一个观点，他的弟子欧阳竟无是不同意的。杨文会还把此论看作是“宗教圆融”的，不但是教门要典，也是禅门要典。实际上，初期禅宗诸祖的思想中，确实融入了《起信论》的观点。《起信论》的基本理论是真如缘起论，在《答释德高质疑十八问》中，杨文会说明这样的看法真如“不变随缘，而有无明、业识；随缘不变，虽有无明、业识，而体性清净”（《等不等观杂录》卷四，《杨仁山居士遗著》第八册）。真如不变不动，而又随缘生万法；真如虽然随缘生万法，而本身仍不变不动，清净无染。

净土是杨文会的终极归向，他临终之前，曾嘱儿媳说，不要悲伤，“一心念佛，送我西去，如愿已足。”（《杨山居士事略》，《遗著》第一册）他曾写《十宗略说》，简述律宗、俱舍宗、成实宗、三论宗、天台宗、贤首宗、禅宗、密宗、净土宗十家，大致遵循由小乘而大乘，由教而禅，由显而密的思路。首标律宗，是因为他主张佛教三学以持戒为本。十宗之前九宗“分摄群机”，根据不同的根性而分设，净土一宗，“普摄群机”，任何根性的众生都适用。前九宗都是入净土的方便，为九宗入一宗。入净土后，九宗都能圆证，一宗入九宗。这同智旭的诸宗归于净土，又从净土流出的观点是一致的。他推尊明末四大家，原因之一就是四大家大多有这种净土归向。

根据不同的根性，众生有不同的解脱方法，利根上智者，直下断知解，彻见本性，不须修行。杨文会讲这种人唐宋时有，近世罕见，所以难以推行。次者，以依解而行，先理解佛法，这要先读《大乘起信论》，再研《楞严》、《圆觉》、《维摩》等经，再读《金刚》、《法华》、《华严》、《涅槃》诸部，再至《瑜伽师地论》、《大智度论》。在此基础上修行，证入后仍须回向净土。再次者，直接信西方净土，甚至单持阿弥陀佛名号就行。杨文会把净土法门当作终极的和最普遍的修行法门。

净土讲他力，但杨文会同时也强调自力，平时要靠自力修行，到往生时借阿弥陀佛之力接引而去。往生的层次，全凭自己修行的程度。自力和他力，“二者不可偏废，如车两轮，如鸟两翼，直趋宝所，永脱轮回矣”（《般若波罗密多会演说》，《遗著》第七册）。

杨文会认为，世法和出法应该是相辅而行的。西方的发展基于两条经验：通商和传教。中国于通商等世法方面，已经推行，但出世法之佛教，则很少有人推行。反观佛教界现状，“僧徒安于固陋，不学无术”（同上），“目不识丁，辄自比于六祖”（《释氏学堂内班课程刍议》，《遗著》第七册）。杨文会因此提出振兴中国佛教之策，首先是创办学校，以寺院资产充学堂经费，既习新法，也习佛法。其次，佛教起于印度，应该从印度入手重兴佛教。学佛教，先要学梵文，汉语也非常重要，汉语功夫不好，无法阅读散失在日本的大量佛教经典。振兴佛法后，使佛法和世法共同促进，便成太平之世。

杨文会还主张，历史是循环轮回的，治乱没有穷尽。在太平之世时，没有战争，人丁兴旺，人口快速增长，三百年后，人口增加五百倍，而地球并不见扩大，这么拥挤，如何能容纳得了？于是，商业开始衰落，因为怕商品太多，各国都阻止他国商品进入，影响本国工商业。而货运被阻，制造业衰落，工人无事可做。工商业如此，其他行业也如此，于是无业者不计其数，哪有不乱之理？科学文化凋敝，回归野蛮。须等到人口回复原先水平，人民纯朴，开始治世。众生要超越这种循环，必须信佛，要以净土为归，才能从治乱之梦中清醒过来。

杨文会在近代佛教史上的影响，当推刻经和办学，在这两个方面，他是开风气之先的。他收集刻印的经典，除了华严宗著述外，还包括窥基的《成唯识论述记》、《因明述记》等，使后世研究唯识者，不必再像明末的智旭那样，只依《宗镜录》。又包括三论宗的《十二门论》、《百论》，和吉藏的《三论疏》，使三论宗典籍完备。又

包括《净土古佚书》十种,《净土经论》十四种,使净土典籍更加完备。杨文会的衹洹精舍虽只存两年,但也培养过像太虚法师这样的著名高僧。在他的佛学研究会中经常来探讨佛教义学的人中,谭嗣同善华严,桂伯华善密宗,黎端甫善三论,欧阳渐、章太炎、李证刚等善唯识,而杨文会自己则善华严和净土,于禅也极有心得,强调离心意识而参,守当前一念。近代佛教义学的复兴,实从杨文会开始。

六十七　枯木白骨的诗僧敬安

与杨文会同时代的禅僧敬安,以诗名世,亦诗亦禅,在晚清禅宗界和整个佛教界内,是极为活跃的,也极有影响。

敬安(1852—1912),字寄禅,别号“八指头陀”,俗姓黄,俗名读山,湖南湘潭人。他出家前的生活,一直是在苦难中度过的。七岁时丧母,“母死我方年七岁,我弟当时犹哺乳。”(《祝发示弟》,《八指头陀诗文集》,岳麓书社一九八四年版。以下引诗文皆出自该集)有几个姐姐,“诸姊皆已嫁。”(《诗集自述》)父亲把他兄弟俩寄养在邻居家。十一岁时,他进私塾学《论语》,但次年父亲又亡,生活之苦,不堪言说,“悠悠悲恨久难伸,搔首问天天不语。”(《祝发示弟》)他把幼弟安置在族中长辈处,自己为人家放牛,一边放牛,一边读书。塾师周云帆见他家贫不能念书,让他到乡塾当佣工,有空时可读书。不久周病故,他给一位富家之子当伴读,常遭呵叱,于是愤而离去。又跟人学手艺,曾被老板打昏好几次。有一次,他看到白桃花被风雨摧毁而放声悲哭,萌发了出家之念。十六岁时,到湘阴的法华寺从东林和尚出家,东林为他起名敬安,字寄禅。有诗云:“十六辞家事世尊,孤怀寂寞共谁论?”(《述怀》)“伤心故里辞亲爱,

祝发空门赖佛慈。”(《题李艺渊观察《慕菜堂图》)他告诉胞弟不要因此而悲。“此情告弟弟勿悲,我行我法弟绳武。”(《祝发示弟》)同年冬天,敬安到南岳祝圣寺从贤楷律师受具足戒。受具足戒后他首参衡阳岐山仁瑞寺的恒志和尚,同时在恒志门下任寺内各种劳役,有空时随大众参禅,历经五年。

有一次,他见寺内一位叫精一的和尚以诗自娱,就笑话他说,出家人不究本分上事,还有闲工夫学世谛文字呀?精一就说他,你今生都不能证得文字般若三昧,(《诗集自述》)还说他“灰头土面,只参枯木禅”(《冷香塔自序铭》)。后来去看舅舅,登岳阳楼时,朋友分韵赋诗,敬安也哼出一句“洞庭波送一僧来”。回去后告诉诗人郭菊荪,郭说他作诗有神助,劝他学诗,送他《唐诗三百首》。

同治十二年(1873)开始,他游历各地,出湖南后,到过江西、江苏、安徽、浙江、湖北等地的名山古寺,“所阅名山古刹,不可胜纪。”(《题大沩密印寺四首并序》)一边游山访寺,一边作诗,同时也不忘参禅,过着亦诗亦禅的独特生活。

光绪三年(1877)秋,敬安在宁波阿育王寺佛舍利塔前烧二指,并剜臂肉燃灯供佛,自此号“八指头陀”,有诗云:“割肉燃灯供佛劳,了知身是水中泡,只今十指惟余八,似学天龙吃两刀。”(《自笑》)光绪十五年(1889),他在衡阳罗汉寺任主持,后来先后在南岳上封寺、大善寺、沩山密印寺、湘阴神鼎寺、长江上林寺、宁波天童寺等专任主持。在沩山,立志复兴沩仰宗风,三年下来,颇见成效。在天童寺任主持时,已年五十一岁,经十年,使天童禅风大振,他也曾自称为“天童八指禅”,“莫笑天童八指禅,萝衣草履自年年。”(《漫兴四首》)光绪三十年(1904),他的诗集《白梅诗》刊行,因而时人也称其为“白梅和尚”。光绪三十四年(1908),敬安在宁波还筹办僧学,并到南京奔走,终于成立,被推为宁波僧教育会会长,开办有僧众小学和民众小学,和杨文会同年所办祇洹精舍性质不一样。

民国元年(1912),各地佛教徒在上海筹建中华佛教总会,敬安被推为会长。

敬安诗禅并举,也不忘忠君爱国,忧国忧民,爱国忧民是其突出的品质。他以忠君爱国的大慧忠杲为自己的楷模,又敬重屈原和岳飞,曾有“我读《离骚》感慨多,那堪复向此间(指汨罗江)过”(《汨罗怀古》)之句,称颂岳飞“千古纯忠孝,如公更有谁?”(《谒岳武忠公祠》)他听说法军进攻台湾,忧心如焚,唇舌焦烂。光绪三十二年(1906),江苏、安徽水灾,敬安闻说,悲从中来,“伤心那忍见,人瘦狗独肥!衰哉江北民,何辜罹此灾?”(《江北水灾一首》)

民国元年,各地出现侵夺寺产之事,敬安赴北京请国民政府予以保护,反遭内务部礼俗司司长杜关侮辱,悲愤交加,死于法源寺,北京各界千人悼念。

敬安的诗文,杨度编有《八指头陀诗集》十卷、《续集》八卷、《文集》一卷,另有《嚼梅吟》一卷、《白梅诗》一卷、《法语》二卷等,岳麓书社于一九八四年编成《八指头陀诗文集》出版。

敬安的禅学思想,散见于《法语》和诗作之中。在世界观上,他是讲真心缘起的,他说:“佛身充满于法界,普现一切众生前。”(《法语·接大罗汉寺启上堂》)佛的法身充满整个世界,反过来说,世界中每一事物也都包含佛的法身,“三世诸佛,尽在一毛头上放光动地,转大法轮”(同上)。心生万法,万法归于一心,心法之间,于是融通无碍,“心境相融,物我无间”(《法语·冬至升座》)。由于万法都以真心为自己的本质,自身空无自性,这种空性,敬安喻为聚沫泡合、焰、芭蕉(芭蕉内心不坚)、聚幻、梦、影响合、浮云和电。万法皆空,自己的身心也是空,“此身犹假合,身外复何论?那惜浮名损,聊酬宿世冤。”(《感事二首》)世法是空,佛法中的佛祖也是空,“虚空粉碎无余事,佛祖犹为镜上尘。”(《漫兴四首》)连空本身也是不可说的,“了知真谛义,不欲强言空。”(《庚寅……二首》)如此讲



空，告诉学人不要有执著。

在佛性论上，敬安认为心佛众生，三无差别，“佛身外无众生，众生外无佛身。”(《法语·佛成道日……上堂》)所以在成佛途径上，他强调“此事只贵悟，不贵久修”。(《法语·上堂》)体悟自心佛性，“菩提勿外求，好证自心圣。”(《有客问禅，叠韵示之》)不能以知解思量来悟，“若论佛法，无我开口处，无汝用心处。思量即错，拟议即乖。”(《法语·上堂》)这是临济一系的风格。他明确反对靠经教来悟禅，“不可依经教文字义解塞自悟门。”(《法语·结冬升座》)

敬安讲的悟，体现出来便是参禅，他讲禅不贵久修，不是讲不修。他的参禅，就是一种修行方式。不过他结合了正觉默照禅和的方式来参禅，实际上却把正觉的默照禅与宗杲的话头禅结合起来了。他讲看个“一念未生前”的话头，“向一念未生前看个分晓，看得行不知行，坐不知坐，直得识尽情灰，铁壁银山，忽而推倒，便得无量安隐自在。”(《法语·解夏小参》)如何看话头？要通过坐禅功夫，“向一念万年处，万年一念处讨个分晓。”(《法语·结冬升座》)敬安自己是常行禅定的，“天涯无事觅心安，世界微尘定里宽。”(《足成二绝》)敬安的禅可以称为“枯木禅”，“寒岩枯木一头陀，结习无如文字何?”(《自笑》)“愿结三间茅屋住，万松关里坐枯禅。”(《游四明天童》)他也曾以“枯木头陀”自称。也可称为“白骨禅”，“寺门萧索锁寒烟，夜坐谁参白骨禅?”(《夜坐灯焰忽绿有影横窗谛视不见》)枯木和白骨，大概典出香严智闲的“枯木里龙吟，髑髅里眼睛”，敬安强调的是枯，是排除妄念，心如枯木白骨，不带情。“休笑枯禅太枯寂，无情花鸟亦相亲。”(《天童坐雨……》)在枯寂中，与万物一体，物我无分。

枯寂是定，敬安又告诫在坐禅时“不可沉空守寂，向兔窟里作活计”。(《法语·结冬升座》)还须和慧相资，他要求戒、定、慧三学并举。

参透话头，顿悟自心后的境界，是和谐的美，“瀑布长千丈，迢遥挂碧天。何当剪一片，缝作衲衣穿？”（《雪窦千丈岩观瀑布》）“白云苍然来，伴我岩下宿。”（《露宿》）“无端夜宿芦花岸，错认芦花是月明。”（《七夕梦中偶作》）“最好湖山看不尽，洞庭船载夕阳归。”（《君山返棹》）也是空灵的美，“寂寂千峰里，惟闻猿啸声。”（《雨后秋怀》）“孤烟淡将夕，微月照还明。空际若无影，香中如有情。”（《咏白梅》）“扫石白云边，山空生净禅。幽禽解人意，细语绿萝烟。”（《扫石》）也有苍凉之美，“秋老册客瘦，天寒木叶深。西风孤鹤唳，流水道人心。”（《登衡阳紫云峰》）“珪色破犹冷，银光湿尚寒。”（《残雪》）在敬安后期的思想中，其禅境多了悲忧的成分，“悬岩鸟道无人迹，坏色袈裟有泪痕。”（《述怀》）“西风吹泪上袈裟，两鬓萧萧感岁华。”（《秋怀》）“江湖波泛滥，天地色凄凉。独洒忧时泪，长夜静夜香。”（《感事复呈，四叠前韵》）“强制衰时泪，观空入佛乘。”（《夜雨不寐，闻虫声感赋二首》）这种悲忧是因他于君亲之恩未报，“生来死去无遗憾，惟有君亲未报恩。”（《感事二十一截句附题冷香塔并序》）君亲之恩未报的原因是国难深重，“谁谓孤云意无着？国仇未报老僧羞。”（同上）

在禅悟的同时，敬安还修净土念佛法门。他曾愿生西方，鼓励念佛。“此身愿化华池鸟，常出柔和赞佛音。”（《念佛伤怀》）“莫学亡羊泣路歧，一心念佛决狐疑。”（《示王氏优婆夷》）但他从禅学的立场出发，又否认西方净土，强调自心净土，自心佛，“圣凡情尽离分别，始信西方即此方！”（同上）可是国家多难，促使他认识到此方并非西方，此方已没有了净土，“世已无净土，烟波寄此身”。（《武陵春传奇》书后）连所谓的世外桃源也没有了，“含凄向渔父，休更说桃源。”（同上）不只现世劫难深重，兜率天中也不完美，只有西天才有清净佛国了，“兜率天中犹有漏，好归佛国证金莲。”（《再挽文学士五绝句》）只要有信心，自然能生西方净土。“欲往西方安乐



国，须凭信力断疑猜。”（《净土诗，仍次前韵》）

从敬安受具足戒的太虚称他为“中兴佛教”的和尚。就敬安振兴沩山、天童道场的业绩来看，就他所具的影响而言，他是近、现代佛教中兴禅宗的高僧。敬安的地位更在于他的诗作，自古僧人以诗著称者，唐代有寒山、拾得、贯休等僧，宋有石门等僧，而近代僧人中，当推敬安为巨擘了。

六十八　重兴唯识的欧阳竟无

杨文会之后，近现代佛教的复兴按居士和僧家两个方面进行，而这两个方面的旗手，是出于杨文会门下的欧阳竟无和曾从杨文会受学的太虚，两人又都精唯识。按居士佛教方向复兴唯识的是欧阳竟无。

欧阳竟无（1871—1943）名渐，字竟无，以字行世，江西宜黄人。他六岁丧父，但从小就刻苦读书，二十岁中秀才，又从叔叔读程朱理学，同时博览经史，天文历算也很精通，是学校的高材生。中日甲午战争爆发后，欧阳竟无感到程朱之学和其他杂学都难以济世，于是改学陆王心学，想以此来补救时弊。朋友桂伯华向他介绍了佛学，给他看《大乘起信论》，劝他向佛，这时他才知道有佛学这门究竟之学。

三十四岁时，欧阳竟无北上赴科举，参加廷试，回家时途经南京，和杨文会首次相见，坚定了对佛教的信仰，感到不管是程朱之学还是陆王之学，都不了生死。回家后，从事办学，自设科目，亲编教材。三十六岁时，欧阳竟无母亲病逝，他从学校匆匆赶回，仅得最后一诀。这对他的心灵打击很大，他在家本来属庶出，幼年丧父，家境也不好，一直跟着贫穷的一嫂一姐生活，母亲没有抚养他，

贫病而逝。欧阳竟无在母亲去世的当天就立下决心，不仕、不荤、绝男女之欲，归心佛法。所以在次年就到南京来找到杨文会，从其问学。他也曾经到日本寻找遗籍数月，回来后为了筹集久学佛法的生活资金，在两广担任过教师，又从事农业，均因病而罢，于是决定全力投入佛学。1910年，四十岁的欧阳竟无又到南京，从杨文会学佛法。

1911年，杨文会去世，欧阳竟无受命与其他两人分别负责刻经事务，具体负责佛经编校工作。这一年正值辛亥革命，革命军攻下南京，欧阳竟无在经坊守了四十天，以防经版散失，使经版得以保存。第二年春天，他曾发起佛教会，因为他主张政教分离，没有实现，不久即解散，从此长住金陵刻经处，不再问外事。在刻经处的基础上，附了一个研究部。1917年，他刻成《瑜伽师地论》后五十卷。他所编校印行的经典，以《藏要》影响最大，收有佛教重要经论五十多种，每种都以梵文、巴利文或藏文精校，是迄今为止最好的佛教经论选刊。在杨文会心后，欧阳竟无共主持刻刊佛典约二千卷。他还想刻印《精刻大藏经》，未果。

遵照杨文会刻经和教学并举的风格，在刻经之外，欧阳竟无也十分重视佛教教育，1918年，他着手筹划支那内学院，1922年在南京正式成立，欧阳竟无立下了“师、悲、教、戒”的院训。这实际上是杨文会祇洹精舍的继续和发展，梁启超等人都曾在内学院学习过。1937年“七·七”事变后，内学院迁到四川江津，院名为支那内学院蜀院。

1943年2月，欧阳竟无因肺病不治而逝，同年3月5日，国民政府教育部撰《祭文》悼念，并向行政院申请褒扬和抚恤。同年4月由政府颁《褒奖令》。

欧阳竟无的佛学思想，先治瑜伽宗，后发挥儒学，晚年又兼习中观学，欲融瑜伽和中观于一境，并融摄儒家之《大学》、《中庸》。



欧阳竟无的学问修行，都基于悲愤，因悲愤而归心佛学，研究佛学。因十七岁的女儿之死和两位朋友之死，他哀号不已，悲而钻研瑜伽，又因姐姐去世，而发愤研究《大智度论》、《涅槃经》。九一八事变以后，国难当头，欧阳竟无又发挥儒学精义，以振作民众士气。可见他的佛法是与家难国难相联系的。

欧阳竟无的著作，他自己曾在晚年编订为《竟无内外学》二十六种，后人又编成《欧阳大师遗集》四册，多为经叙，有《大般若经叙》、《瑜伽师地论叙》、《大涅槃经叙》、《俱舍论叙》以及《藏要》所收经论的部分叙，还有《内院训释》、《心经读》、《唯识抉择谈》、《唯识研究次第》、《内学杂著》和《中庸传》、《孔学杂著》等。

欧阳竟无的唯识学，最突出的一点是分唯识与法相为二门，属唯识门的经论，有无著的《摄大乘论》，世亲的《唯识二十论》，天亲的《大乘百法明门论》，护法的《成唯识论》。属法相门的有安慧的《大乘阿毗达磨杂集论》，世亲的《大乘五蕴论》，无著的《大乘庄严经论》和弥勒的《瑜伽师地论》。

法相和唯识，法相广于唯识，唯识精于法相。法相门立五法义和三自性义，五法是相、名、分别、正智、如如。“相”是森罗万象的有为法的相状；“名”是相的理论概括；“分别”是执虚妄的“相”、“名”为实有的分别之心；“正智”是佛智；“如如”是依正智而证得的真如。三自性是遍计所执自性、依他起自性和圆成实自性。唯识门立八识和二无我义。八识即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶识；二无我也叫二空，我空和法空。欧阳竟无又说：法相门讲非有非空，而唯识门之“唯”，破心外有境，指法空，“识”则破心空，破斥对空的执着而讲破空执之有。法相讲诸法平等，唯识讲万法统一。

在印度诸师中，欧阳竟无认为无著是弘唯识门的，胜军也弘唯识，弥勒则先创法相门，后创唯识，戒贤是弘法相门的。玄奘在印度，是从戒贤学法相，从胜军学唯识。

在法相门和唯识门中，欧阳竟无似更推崇唯识门，他认为“唯异生、圣人，以唯识判；唯外道、内法，以唯识衡；唯小乘、大乘，以唯识别”。(《藏要·论叙》之《摄大乘论》,《欧阳竟无内外学》甲函)凡圣之别，内外之异，大小之分，都要以唯识为准则。

对于唯识门中的阿赖耶识，欧阳竟无给以它许多说明分析，指出它含有持种心、异熟心、超生体、能执受、持寿暖、生死心、二法缘、依识食、识不离、染净心这十理，指出此识深细面不可知，指出不为声闻乘人立此识，等等。

法相一门，欧阳竟无认为最终要归于唯识一门，因此这两门，又可总称为唯识学。

欧阳竟无的晚年定论，立无余涅槃三德相应、瑜伽和中观融于一境、以佛学融摄儒学的三大思想。

法相宗立四种涅槃，即性净涅槃(欧阳竟无称自性涅槃)、有余依涅槃、无余依涅槃和无住涅槃，欧阳竟无以四涅槃配三德，即《涅槃经》所讲解脱德、法身德和般苦德。性净涅槃有法身德，有余依和无余依涅槃有解脱德，无住涅槃有般苦德。解脱德是体，法身德是相，般苦德是用。三德不即不离，不一不异，一而三，三而一，融通无碍。又，佛教的唯一宗趣，欧阳竟无认为是无余涅槃，四涅槃都归向无余涅槃，所以吕澂将此称为“无余涅槃三德相应”。

龙树提倡的空宗以真俗二谛为宗，无著所立相宗则以三性为宗，欧阳竟无试图将两者统一起来。他认为真谛统摄遍计所执性和圆成实性，俗谛等同于依他起性，所以说，三性、二谛，名异义一。他以《辨中边论》(世亲著，欧阳渐指为无著所著)来解释龙树的《中论》，具体而言，以《辨中边论》的“虚妄分别有”释“众因缘生龙活虎法”，以“于此二都无，此中唯有空”释“我说即是空”，以“于彼亦有此”释“亦为是假名”，以故说一切法，非空非不空，有无及有故，“是则契中道”释“亦为中道义”，由此得出“两圣(指龙树和无著)一宗”



的结论。他进一步认为,龙树也讲有,无著也讲无,以深入说明两者之同。

欧阳竟无又主张融儒入佛,这也是传统佛学的思路。他的基本观点是,西海圣人释迦和东海圣人孔子都同一心,同一理。佛经和儒家的四书五经,可以相通。佛教的宗趣是无余涅槃,儒家也是如此。对于《大乘起信论》中的真如缘起论,他是持否定态度的。他在《杨仁山居士传》中讲到,《楞伽经》在中国先出宋译本,后出北魏译本,两个本子差异很大,于是有《大乘起信论》出现,加以统一。按照此说,似乎有《起信论》是伪作之意,但他又在《唯识抉择谈》里明确说明此经是马鸣所作。他以阿赖耶识缘起论批判《起信论》的真如缘起论。《起信论》立真如、生灭两门没有不对之处,问题在于以不生不灭与生灭而合成阿赖耶识,有违般若学所讲与生灭合者为菩提,不与生灭合者为涅槃的观点;在于以真如和无明互相憩习,有违阿弥耶识受憩含种子的观点。

华严和天台都依《起信论》立义,所以欧阳境无又对这两宗加以批评,他认为两宗判教,天台四教(藏、通、别、圆)和华严五教(小、始、终、顿、圆)都有错谈。天台的过错在于轻视《涅槃经》,华严之过在于区别本无差异的圆教和顿教。天台的三止三观,在已译经论中也找不到任何根据,没有经典作依据。

对于佛法本身的概念界定,欧阳竟无提出了著名的"佛法非宗教非哲学"的观点,指出佛法就是佛法本身,佛法非宗教:宗教有教主,而佛法无,佛法讲心佛众生三无差别;宗教有不可侵犯之圣经,而佛法讲经也有了义不了义,主张依义不依语,依了义而不依不了义经;宗教讲戒条尊严,佛法以戒为达究竟的方便;宗教有其信仰,只讲感情之服从,不讲理性之批评,而佛法讲依自力证得圣智。佛法非哲学:哲学讲究追求真理,反而成为一种执著,佛法只是破执,因此不说真理,只说真如;哲学探讨的,都属于知识论问题,都不出

计度分别,如佛教所批评的识,而佛教依智不依识;哲学之宇宙论,以前有唯物、唯心和二元之说,现在有各种科学,就现代科学而言,只执宇宙现象之有,而不知本体,而佛法不这样,不讲宇宙,只讲唯识。宗教有悲无智,哲学(和科学)有智无悲,而佛法有智有悲。宗教只有结论,哲学只有研究,佛法则在结论基础上研究。

欧阳竟无在现代佛教史上的贡献,主要在其刻经、办学和佛学研究诸方面。就佛法研究而言,他的贡献在唯识方面。他研究唯识学,目的之一是改变中国人传统思维中的空疏之风,他批评国人"对于各种学问,皆欠精密之观察,谈及佛法,更多疏漏,在教理上,既未曾用过苦功,即凭一己之私见,妄事创作"(《唯抉择谈》,《欧阳竟无内外学》甲函)。他以唯识的缜密思维来改造国人的思维方式,这是有积极意义的。

六十九 全面革新佛教的太虚

敬安中兴的是禅宗一家,走居士一路的欧阳渐复兴的是唯识义学,太虚则走僧家的一路复兴佛教,提出了佛教教理革命、教制革命、教产革命的全面革新设想,而最显成效的乃是"教理革命"。

太虚(1890—1947),法名唯心,字太虚,俗姓吕,俗名淦森(乳名)、沛林(学名),浙江海宁人。太虚一岁丧父,五岁时母亲改嫁,由信佛的外祖母抚养,曾从舅父读过私塾,但体弱多病,不能坚持。九岁时随外祖母朝九华山,十三岁又随朝普陀,逐渐熏冶出厌俗的思想。其后曾两次到家乡长安镇的商店当学徒,都因病不能坚持,也因他有习商"非大丈夫夫事"的想法,希望能另有高举。

度过苦难的少年时代,十六岁的太虚离开家乡准备到普陀山出家,但乘错了船,到苏州平望去了,于是就在木渎镇的小九华寺

从士达和尚披剃，法名唯心。其出家的动机，是想得神通而成仙的，当初他仙佛分不清。士达又在当年带他到浙江镇海拜见其师祖奘年和尚，奘年为他取“太虚”之号。同年十一月，太虚在宁波天童寺从敬安和尚受具足戒，敬安称赞他具有唐玄奘的资质。

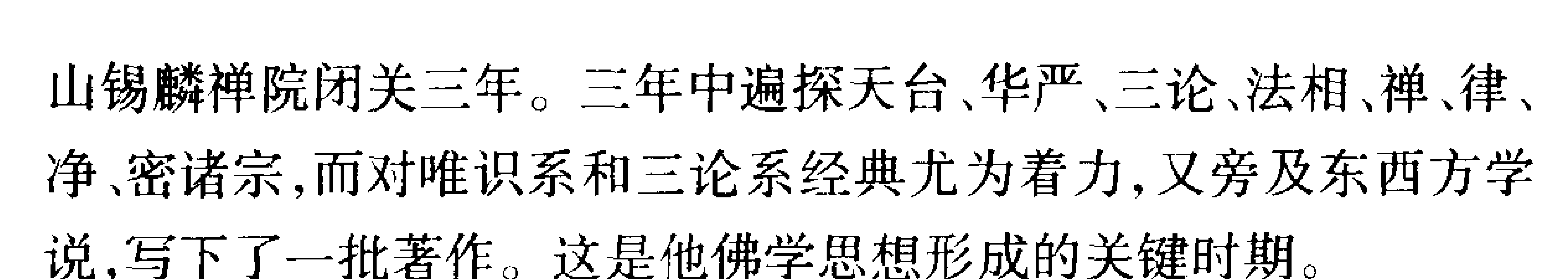
受具足戒后太虚先在宁波永丰寺从岐昌法师学法华及俗书，常听道阶、谛闲等名宿讲《法华》、《楞严》等经和天台所宗诸典。又向敬安学禅。还结识了圆瑛，与之结为兄弟(后来由于见解有别，两人关系渐渐疏远)。

太虚十八岁时在浙江慈溪的西方寺内读《大般若经》而顿悟，从此能将天台、华严、法相诸宗以及外书中的思想都作灵活融贯的运用。在慈溪时，华山法师向他提供了一批新思潮书籍，包括了康有为、梁启超、章太炎、谭嗣同的新著，严复的译作等。他对谭嗣同的《仁学》爱不释手，由此激发起以佛教救世的弘愿，其人生佛教思想，肇基于此。

宣统元年(1909)，太虚随敬安参加江苏僧教育会，这是太虚参加佛教运动的第一步。听说杨文会开办了祇洹精舍，就于次年来精舍从杨文会学《楞严经》半年，同时从苏曼殊学英文。回到浙江后，在普陀山化雨小学任教。宣统三年(1911)，他应邀到广州宣扬佛法，并任白云山双溪寺主持，开讲《维摩经》。期间曾作《吊黄花岗》诗，因而遭清廷搜捕，就逃回上海。

民国元年(1912)，太虚与祇洹精舍的同学杨仁山等人在南京创设中国佛教协会，后并入敬安的中华佛教总会。不久，敬安在北京殉教，太虚有感于佛教界消极的态度，在上海召开的敬安法师追悼会上，提出了“佛教教理革命、教制革命、教产革命”的三革命口号，主张对佛教进行全面革新。

第一次世界大战爆发后，太虚对西方的学说，对自己以佛法救世的力量发生了怀疑，觉得这样虚度光阴下去不值得，于是到普陀



山锡麟禅院闭关三年。三年中遍探天台、华严、三论、法相、禅、律、净、密诸宗，而对唯识系和三论系经典尤为着力，又旁及东西方学说，写下了一批著作。这是他佛学思想形成的关键时期。

1917年春，太虚出关，旋即经由台湾去日本考察佛教，不久回国。次年八月，太虚与章太炎等人在上海创立觉社，这是他第一次参与组建佛学团体。太虚任觉社刊物《觉社丛书》主编，后该刊改名《海潮音》，含"人海思潮中的觉音"之意。抗日战争时期，他和冯玉祥、白崇禧、于斌联合成立"中国宗教徒联谊会"，抗战胜利后又成立"中国佛教整理委员会"，成立觉群社。

1918年，太虚还应邀到汉口讲《大乘起信论》，次年又到南通讲学，后来讲学的范围，遍及湖南、江西、安徽、陕西、广东、福建、北京和江浙地区。由讲学，而信众广泛，声誉日起。

1922年，太虚创办武昌佛学院，通过教育而养人才，后又创办汉藏教理院(院址在重庆，创于1932年)，也协助创办闽南佛学院(1925年成立于厦门，太虚一度任院长)和柏林教理院(1930年创于北京)，这一时期，各地掀起了办佛教学院的潮流，太虚是创始者。

太虚还把佛教活动扩展到国外，1924年，太虚发起的"世界佛教联合会"在庐山成立，开始了他的世界佛教运动。次年，太虚率团出席由他倡议成立在日本召开的"东南亚佛教大会"。他两年后应邀到东南亚作短期讲学。1928年秋，太虚游历欧美，在法国发起"世界佛学苑"，后又到过英国、比利时、德国和美国，七个月后回国。抗日战争爆发后，太虚代表国民党政府于1939年率团访问东南亚诸国，八个月后盛誉而归。

1947年3月17日，太虚因患脑溢血在上海去世，灵骨葬于浙江奉化雪窦山。

太虚一生，著述等身，著作范围包括了世法佛法各个方面，由



门人印顺等编成《太虚大师全书》，分为法、制、论、杂四藏。其主要著作有《整理僧伽制度论》、《释新僧》、《新的唯识论》、《法相唯识学》、《太虚法师文钞》等。

在教理方面，太虚提出了以新的唯识论为中心的佛教文化论。

从现实的人生出发，太虚分析了中国人的人格缺陷，有混沌、侥幸、懒惰、怯懦、顽傲、昏乱、厌倦、贪狠等八种，根治这些缺陷，只有佛教中讲参究亲证的禅宗和讲剖证即分析论证的唯识才能有效。而禅宗也只能根治其侥幸和懒惰两项，其余的均依唯识宗才能解决，所以对中国佛教来说，复兴唯识宗是最重要的。

太虚称自己的唯识学为"新的唯识学"，所谓"新"是适应了新思想、新学术的要求，用新思想、新学术加以阐明，而非西方哲学中割据的（即非系统的）唯心论，也非传统思想中武断的悬想。具体而言，是宇宙的、人生的唯识论，是分析的、经验的、观察的、系统的唯识论，是转化的、变现的、缘起的、生活的唯识论。这把他的人生佛教原理、哲学的和近现代科学的方法论与唯识的原理都统一起来了，体现出太虚努力使佛教教理适应时代的变革方针。

太虚把自己的唯识学称为法相唯识学，反对欧阳竟无把法相和唯识归为二门的看法，他认为一切的相状，都是识所现的，法相是唯识之所现，唯识是法相之所宗，因此定名为"法相唯识学"，法相必宗唯识，所以不应分为两门。细而论之，法相之"法"，有轨和持的意义；法相之"相"，指相貌、义相、体相。"法相"之意就是所知一切法之相貌、义相和体相。唯识之"唯"，指非他、不违、无外、无别、不离；唯识之"识"，指自体、相应、变相、分理、实性。

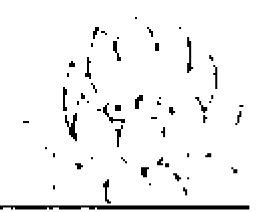
太虚并非只重法相唯识学，他对一切佛法都是平等看待的，他早期把一切佛法判为宗门和教门两家，后来把佛法分成小乘和大乘，又摄小乘入大乘，大乘有八宗，即天台、华严、三论、法相、禅、净土、律、密，这八宗之"境"和"果"都相同，只是在"行"的方面有些差

别施设。八宗各有特点，不能偏废。他后来又提出一种三宗之判摄，即法性空慧宗、法相唯识宗和法界真净宗。法性空慧宗解决名名色色（即精神和物质）的“本来”（即实在、本体）的问题，这种“本来”是真如，这也可以归纳为唯性论。法相唯识宗解决名名色色的“现行”（即现有、现象），这种“现行”可归结为意和识，也可以称为唯心论。法界真净宗解决名名色色的“究极”（究竟、归宿），这种“究极”是妙觉（或圆觉，太虚也称此宗为法界圆觉宗），从这个妙觉来看，此宗也可以称之为唯智论的。这三宗摄一切大乘佛法，平等无差别。

根据中国佛教由于长期以来因政厄（如武宗灭佛）、戒弛（戒律的废弛）、儒溷（儒学的混入）、义丧（佛教义学的衰落）和末流之窳（一些末流修行方法的侵蚀），至近现代时基本上只存禅宗和净土宗，而禅净也趋入末流，非常贫乏的现状，太虚提出了重建中国佛学的纲领。重建中国佛学，必须根植于现实人生和现时代，再普遍融摄中国佛教各种思想，而不是仅依任何古代一宗之义或某地之教派。这样重建的中国佛学，既要阐明佛教原有的人生理论，又要推行利益群生的事业。

这样的中国佛学，同时也是世界佛学。太虚在中国佛学的基础上，进一步构建世界佛学的图景，就是以中国佛学来融摄世界文化，而有佛教化的儒教（也包含老、庄在内），佛教化的神道教（包括中国的道教和日本的神道教），佛教化的印度教（包括印度新旧各教），佛教化的基督教（包括各种派别在内），佛教化的伊斯兰教，佛教化的哲学，佛教化的科学，佛教化的艺术。这就是太虚的佛教化的世界宗教观。

太虚的思想体系，博大庞杂，涉及内外古今中西诸学，但他的教内之平等融摄和以佛教为主融摄内外之学的理论是其思想的主线。他一生所致力的佛教改革，实际上就是佛教如何适应时代，服



务于时代的问题，他提出了人生佛教思路，主张学佛先学做人，从现实的人出发培养圆满的人格，建设人间净土，这对中国佛教的发展都是有益的启发。他的世界宗教观虽显得难于为一般人接受，但也提示人们，佛教不应封闭，而应以开放的心态与世界文化交流，这种视野也是前所未有的。

七十　中兴南山宗的弘一

现代中国佛教史上，以律学名家，严修戒律而被称为中兴南山宗的一代高僧是中年出家的弘一法师。

弘一(1880—1942)，俗姓李，幼年名成蹊，后改名文涛，字叔同；又名广平，又易名哀，字哀公；又名岸；又名息，字息翁；又名婴；出家后法名演音，号弘一，自称当来。弘一原籍系浙江省平湖市人，生于天津市，在家行三，长兄早逝，仲兄比他年长十二。他五岁丧父，七岁时，跟二哥受启蒙教育，以后开始学习各种文化知识，并临篆帖，练习填词、篆刻。十八岁时，他与俞氏结婚，同年进入天津县学，在正规学校学习。此时改名文涛，字叔同。戊戌变法失败后，他携眷奉母南迁上海，并进入城南文社。来上海的第二年，搬入城南草堂"李庐"，自号"李庐主人"。二十一岁时，出版了《李庐印谱》、《李庐诗钟》，次年考入上海南洋公学特班，从蔡元培受业，并改名李广平，一年后在罢课风潮中退学。退学后创办"沪学会"(1905)，提倡办补习班，改良社会风俗，并作《祖国歌》传唱全国。同年四月母亲去世，他东渡日本流学，改名为李岸。到日本的第二年，他考入东京美术学校，并组织话剧团体"春柳社"，上演话剧，自演茶花女等角色。1910年他携日本妻子及一双儿女回国，先后在天津、上海、浙江、江苏等地从事教学，在浙江第一师范时，改名李

息，字息翁。

1916年，李叔同二十七岁，他到杭州虎跑泉的定慧寺，试验以断食来净化身心，共断食十七天，从此之后，开始改奉僧人生活，并易名李婴。第二年，他在定慧寺从了悟和尚受居士戒，为在家弟子，法名演音，号弘一，自称当来沙弥。在家一年，他把诸事都作了安排之后，于1918年7月13日在定慧寺披剃，正式出家。妻子返日前，来寺中告别，他坚决不见俗家人，妻子含泪而归。同年九月，在杭州灵隐寺受具足戒。

出家后，弘一逐渐以律学为修学的重点，其中的初因，弘一曾自述为“初出家时，即读《梵网合注》，续读《灵峰宗论》，乃发起学律之愿。受戒时，随时参读《传戒正范》及《毗尼事义要集》。”(《余弘律之因缘》，见《弘一法师》，文物出版社一九八四版，以下所引弘一之语都出自该书)《灵峰宗论》虽非律学专著，但也有智旭对于僧家守律的见解，当他读到其中的出家之人“不可轻举妄动，贻羞法门”一句及引自孟子的“人之患在好为人师”时，内心深受触动，服膺不忘(见《与仁开法师书》)。弘一原先所学的律，是印度佛教的有部律(义净所传译)，为了闭门研律，他甚至谢绝一切交往。根据他的体会，学有部律应该遵循这样的次序：先熟读背诵《苾刍戒经》，并参阅《律摄》，次阅《苾刍毗奈耶》五十卷和《尼毗奈耶》二十卷，并摘录要点，归纳整理。次阅《破僧事》、《药事》、《出家事》、《安居士》、《随意事》、《革事》、《耻那衣事》、《杂事》、《尼陀那》、《目得迦》，并作摘录。次阅《百一羯磨》，次阅《南海寄归内法传》，摘录律学部分，并阅《护命放生轨仪法》、《受用三水要行法》和《说罪要行法》。在这个基础上，编录《毗奈耶颂略注》、《律摄表记》等。他认为中等根器者按照这个入门次第，二年就可学成(见《学有部律入门次第》)。有部律名相众多，他自己学起来都忘前失后，因此他将主要概念排成表，使人能一目了然，方便学习。



在研习有部律的同时,他接触到了南山三大部,但并未引起重视,“于三大部仍未用心穷研,故即专习有部律。”(《余弘律之因缘》)后受徐蔚如居士启发,而改宗南山律。徐认为,我国千余年来都是秉承南山一宗,如果现在要弘扬律学,应该遵守这个旧制,不可改变。弘一接受了这个意见,兼学南山,不弃有部。于是他于1931年2月,在佛前发专学南山之愿。

在此之前,北伐初期时,传言当局要毁寺逐僧,弘一得知后致书浙江省当局蔡元培、马叙伦等人,建议改革僧制,并主张应请僧众代表参加当局的整顿委员会。对于佛门中服务社会的一派(所谓新派),他主张提倡,对于山林办道的一派(旧派),主张尽力保护,必不可废。对于既不服务社会,也不山林办道的一派,也要适当处置。希望由浙江做出经验,再推广全国。

弘一出家后的行动,集中在东南沿海,尤其是浙江省内各地和福建省的厦门、泉州等地,居无定所,如行云流水,于各地从事经典的整理、著作编撰及讲解经律。1919年,弘一撰《赞颂辑要弁言》,1923年,撰《印造经像之功德》,次年完成《四分律比丘戒相表记》初稿。1926年,整理《华严疏钞》,在上海闸北的“世界佛教居士林”讲律。1933年又在厦门妙释寺开讲《随机羯磨》。

除去讲律,弘一也讲华严。除了律学,弘一所重者当推华严了,他认为,学华严,必须是读诵和研习并行。就读诵而言,喜好先简后繁者,可先读《华严经·普贤行愿品》末卷,或再读《华严经净行品》,有余力,还可读《菩萨问明品》、《贤首品》、《初发心功德品》、《十行品》等。就研究而言,应先读《华严感应缘起传》,还可看《华严悬谈》第七、第八两章。《华严合论》可最后才看。

1942年10月13日,弘一法师在泉州去世,临终前留有遗嘱三纸,遗偈“君子之交,其淡如水。执象而求,咫尺千里。问余何适?廓尔亡言。花枝春满,天心月圆。”并书“悲欣交集”四字。在十几

年前，上海的报纸就两次误登过他去世的消息（见《与俗侄李晋章居士》）可见弘一在世之名声，民众对弘一之关心都非同一般。星相家曾测弘一寿命为六十或六十一，弘一说："寿命修短，本不足道，姑妄言之可耳。"（同上）

弘一留下的主要著作，除上面提及的《四分律比丘戒相表记》外，还有《南山道祖略谱》、《在家律要》、《四分律含注戒本讲义》等。

弘一之学，重要在律与华严，尤其是南山律学，但对于佛学中的其他流派，也有一个包容的态度。

对于律学，弘一将诸戒从四方面进行分析，一是戒法，二是戒律，三是戒行，四是戒相，佛道以此四者为本，依此而修方有成果。这四种分析，出自南山宗，道宣讲一切诸戒都有戒法、戒体、戒行、戒相四科。

弘一对于戒律，重在修持，他一日之内，礼佛、念佛、拜经、阅经、诵经、诵咒等，余下的空闲时间，不出一小时。之所以如此，是因为他感到出家人生死事大，所以不敢放逸安居（见《与杨白民居士》）。弘一平时严以律己，偶尔对当时教内戒律废弛状况有所微词，也反省自己这种"轻举妄动"的行为，称自己"自命知律，轻评时弊，专说人非，大言不惭，罔知自省。""妄想冒充善知识"（《与仁开法师》）。他不但作这样的反省，还将僧俗所曾称的老法师、法师、大师、律师等尊号，一律取消，发誓"不敢作冒牌交易，且退而修德，闭门思过"（同上）。

对于华严，弘一亦很重视，他特别推崇《华严疏钞》，认为此书法法具足，有如一部佛学大辞典，只要精研此书，于各宗都能相通。他常以华严著作中的法语，集成联句，寄语后贤，例如他书"智慧照十方庄严诸法界，大慈念一切无碍如虚空。"诸如此种，曾集成《华严集联三百》一书。

对于净土法门，弘一也非常推崇，他曾作一偈，可见一斑："阿

弥陀佛，无上医王，舍此不求，是为痴狂。一句弥陀，阿伽陀药，舍此不服，是为大错。"(《甲戌初夏大病说偈》)他曾勉励有的居士专修持名念佛，不要旁修他法，这也是根据其根机而应时设教，他讲"不必执定己之所修为是，而强人必从，以根器各异，缘业不同，万难强令一致"(《与邓寒香居士》)。

弘一的佛学见解，散见于各处，他留给后人的，不只是其戒行，更在于其人格风范，在于其振兴佛教，救世救民的精神。至于弘一在书法、音乐、话剧等方面的成就，更是十分珍贵的文化财富。